

د. يوشيكو كوريتا
علي عبد اللطيف
ـــورة ١٩٢٤
د. يوشيكو كوريتا
باحثة متخصصة فى تاريخ السودان الحديث. تخرجت في جامعة طوكيو. اليابان عام ١٩٨٣ . زارت السودان فى الفترات ١٩٨٥. ١٩٨٧. ١٩٩٣-١٩٩٥.وعملت كباحثة زائرة بمعهد الدرسات الأفريقية والآسيوية جامعة الخرطوم.حصلت على درجة الدكتوراةمن جامعة طوكيو عام ١٩٩٣، وكان عنوان رسالتها (طبيعية السلطة ومفهوم القومية فى السودان الحديث). وتعمل حاليا كاستاذة مشاركة بقسم التاريخ، جامعة تشيبا، اليابان.

على عبداللطيف
وثـــورة ١٩٢٤

بحث فى مصادر الثورة السودانية

الطبعة الأولى
مركز الدراسات السودانية
القاهرة - ١٩٩٧

الطبعة الثانية
القاهرة - ٢٠٠٤
رقم الإيداع: ٢٠٠٤/٤٣١٥
ISBN
977-5508-64-9

التجهيزات الفنية: مركز الدراسات السودانية
ص ب ١٤٤١ الخرطوم - السودان
فاكس/هاتف ٤٨٨٦٣١ - ٠٠٢٤٩١١

الغلاف والإخراج الفني: هاشم ودراوي

على عبداللطيف وثــــورة ١٩٢٤

بحث فى مصادر الثورة السودانية

د. يوشيكو كوريتا

ترجمة : مجدى النعيم

تقديم : د. محمد سعيد القدال

الفهرس

تصدير المؤلفة

يتكون هذا الكتاب أساساً من مجموعة البحوث التى كتبتها باللغة الإنجليزية وقدّمتها إلى الندوات الأكاديمية المختلفة الخاصة بالدراسات السودانية فى السنوات الماضية (الفصل الأول: ١٩٨٦، الفصل الثانى: ١٩٩١، الفصل الثالث: ١٩٩٤). أما الفصل الرابع، فهو ورقة قدمتها إلى ندوة عُقدت فى ربيع ١٩٩٥ حينما كنتُ أعيد النظر في البحوث الأخرى تمهيداً لإصدارها فى كتابٍ واحد، ورأيتُ أنها ربما تكون مناسبة كنوع من "الخاتمة المؤقتة" لهذا الكتاب.

بالرغم من أن البحوث كلها تدور حول موضوع واحد تقريباً، إلا أن القارئ قد يلاحظ شيئاً من الاختلافات– أو حتى التناقضات– فى أسلوب المناقشة بين فصل وآخر. ويرجع هذا إلى حقيقة أن هذه البحوث كُتبت فى فترات مختلفة ومتباعدة فأصبحت تفتقر، بالتالي، إلى التناسق الكافي– وإنى لآسفة على ذلك. ولكن، فى الوقت نفسه، لم تكن هذه "التناقضات" سوى نتاج للتطورات التى حدثتْ فى تفكيرى خلال تقدّم البحث والحوار مع الباحثين الآخرين، وقد حاولتُ أن أسجل مسيرة هذا الحوار نفسه فى الفصل الرابع.

لقد ساعدني – منذ بداية دراستي في تاريخ السودان – عدد كبير من الناس. ورغم إني لا أستطيع أن أشير هنا إلي أسماء كل الجهات والأفراد، أود أن أوجه شكري إلي معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، الذي استقبلني كباحثة زائرة فى عام ١٩٨٥ فمكنني من إجراء البحوث الميدانية في السودان، وإلي دار الوثائق القومية، الخرطوم، التي مكنتني من الاطلاع علي الوثائق المحفوظة عندها. كما أود أن أسجل شكري وامتناني لكل المواطنين السودانيين (أكاديميين وغير أكاديميين، من المناطق المختلفة، وذوي الخلفيات الاجتماعية المتنوعة) الذين ساعدوني عن طريق جمع وتقديم المعلومات، وعلي رأسهم أسرة علي عبد اللطيف التي مدتني بصدق بكل المعلومات المتاحة لها عن حياة هذه الشخصية ذات الأهمية الكبيرة لفهم تاريخ السودان الحديث.

شكرى العميق إلى الدكتور حيدر ابراهيم على الذى أتاح لى فرصة نشر هذا الكتاب المتواضع من مركز الدراسات السودانية. شكرى وتقديري وامتنانى للدكتور محمد سعيد القدال الذى تفضل بكتابة مقدمة رائعة، وللدكتور محمد أحمد محمود الذى قرأ المسودة وقدم لى الملاحظات القيّمة.

أعجز عن شكر الاستاذ مجدى النعيم الذى ترجم الفصل الأول والفصل الثانى

والفصل الرابع (أما الفصل الثالث، فهو ترجمة مشتركة بينه وبين د. القدال)، فقد رافقني بصبر طوال مشوار عملية المراجعة – مشوار صعب وشاق بحثا عن الكلمات المناسبة والتعبيرات الدقيقة. يتوجه شكرى أيضا إلى الاستاذ هاشم ودراوى الذى قام بالتصميم الفني للكتاب. وأخص بالامتنان والتقدير الاستاذ التجانى الطيب بابكر الذي تابع باهتمام تطور بحثي طوال هذه السنوات، وساعدني باستمرار عن طريق تقديم النقد والملاحظات.

وأخيراً أودّ بكل الشكر والعرفان أن أهدي هذا الكتاب إلى الشعب السوداني الكريم ككل. وبغض النظر عن المساعدات الكبيرة التي قدمها لي أفراد من هذا الشعب في مجال البحث بالمعنى الضيق، فقد استفدت أيضاً – كمؤرخة – إلى أبعد الحدود من معرفتي بحياة السودانيين اليوم وقضاياهم، لأن علم التاريخ – في نهاية الأمر – ما هو إلا حوار بين الحاضر والماضي. وأتمنى أن يقدم هذا الكتاب المتواضع مادة للنقاش وسط السودانيين حول ماضيهم وحاضرهم ومستقبلهم، وأن يستفيدوا منه، كما استفدتُ وتعلمتُ من حياتهم ونضالهم.

يوشيكو كوريتا

القاهرة – سبتمبر ١٩٩٦

مقدمة

د. محمد سعيد القدال

تعتبر الدكتورة يوشيكو كوريتا الباحثة اليابانية الوحيدة التى تعمقت بجهدها الأكاديمى فى تاريخ السودان الحديث، بل لعلها تشمخ بين الباحثين السودانيين والأجانب فى هذا المضمار. وقد أمضت سنوات فى السودان، جوّدت فيها لغتها العربية مخاطبة وقراءة وكتابة. وجاست بدأب بين الوثائق والكتب، واتصلت بالشخصيات ذات الوزن التاريخى مسجلة أحاديثهم بصبر وتؤدة، حتى امتلكت ناصية بحثها الذى حصلت به على درجة الدكتوراة من جامعة طوكيو، اليابان.

ويشتمل هذا الكتاب على ثلاثة أبحاث للدكتورة كوريتا جمعتها فى كتاب واحد لما يربط بينها من صلات متشابكة وتكمل بعضها البعض. فالبحث الأول عن مفهوم الوطنية عند جماعة اللواء الأبيض، والثانى عن دور العناصر الزنجية المنبتّة قبلياً فى المجتمع السودانى بين عشرينيات وأربعينيات هذا القرن؛ والثالث عن حياة على عبد اللطيف.

وتوضح الدراسات الثلاث اهتمام الباحثة الذى انصب على ثورة ١٩٢٤م. وهى ثورة تثير الكثير من الجدل بين الباحثين، لما اكتنفها من ملابسات ولما اعتراها من تناقضات، ولأحداثها العاصفة التى أضاءت وهناً ثم خمدت.

والدكتورة كوريتا تدرك وعورة الدرب الذى ستسلكه عندما تتناول أحداث ١٩٢٤ تناولاً مجرداً من الانفعال. فقالت إن تناولها قد «يجرح مشاعر الناس الذين مايزالون يعزّون ذكرى هذه الحركة الوطنية. ولكن يجب أن نبدأ من إدراك نقائص الحركة الوطنية وليس فقط بتمجيدها، إذا أردنا التفكير بجدية فى مسألة الوطنية.»

وامتد اهتمام الباحثة ليشمل العناصر الزنجية الذين أطلق عليهم البريطانيون «العناصر الزنجية المنبتّة قبلياً Negroid but De-tribalized People» وأوردت تعريف البريطانيين لتلك العناصر. فهم الرقيق الذين تحرروا من الرق وتعود جذورهم الى القبائل فى جنوب السودان وجبال النوبة، ولكنهم استقروا فى مجتمع شمال السودان بعد أن فقدوا جذورهم القبلية الأصلية من طول اغترابهم فى الشمال. فلا روابط قبلية ولا تقاليد ولا مهن يركنون إليها. وأحس البريطانيون أن "جرثومة" القومية السودانية تتواجد بين تلك العناصر، بينما الانتماء القبلى بين أهل الشمال

يصطدم بشكل مباشر مع المشاعر القومية ويقف حجر عثرة أمام انصهار أهل السودان في بوتقة الأمة.

وقد لعبت تلك العناصر ذات الأصل الزنجي دوراً قيادياً وبطولياً في أحداث ١٩٢٤ مثل علي عبد اللطيف وعبد الفضيل الماظ وزين العابدين عبد التام، مما شدّ انتباه الدكتورة كوريتا اليهم. ولكن اهتمامها لم يقتصر على ثورة ١٩٢٤، بل امتد لتقصي دورهم في المجتمع السوداني حتى ظهور "الكتلة السوداء" في الأربعينيات. وتواصل جهدها إلى انفجار قضية الجنوب بشكلها الدرامي المأساوي.

إن قضية الانتماء للسودان والانصهار فيه لا تخلو من تعقيد. ففي العقد الثالث من القرن التاسع عشر برزت الكينونة السياسية للسودان الموحد، وكانت تحمل في أحشائها بعض مقومات الأمة. ومن بين العوامل التي دفعت بتلك الكينونة نحو الانصهار اختلاط الحواجز بين قبائل الشمال. ثم جاءت الثورة المهدية وساهمت في عملية الانصهار (١٨٨١ - ١٨٨٥). فقد كانت فكرة المهدي المنتظر هي التعبير الايديولوجي للنزوع نحو الانصهار. اذ تحت مظلتها وجدت القبيلة والطائفة والاقليم مكاناً تستظل به. ولكن إسهام الدولة المهدية في عملية الانصهار كان محدوداً. فالدعوات التي تنطلق من مواقع التعصب الديني دعوات ضيقة الأفق رغم أنها مشحونة بعواطف جياشة تشكل مصدراً يلهم قطاعات واسعة من الناس، ولكن سرعان ما يخبو أوارها ويتلاشى بريقها عندما تصطدم بحقائق الواقع ومرارات التجربة وتعقيدات الحياة. إن التعصب يعوق عملية الانصهار، لأن الانصهار يحتاج إلى درجة من التسامح حتى يمضي رخاء.

وعندما جاء الحكم البريطاني ازداد تفكك الروابط القبلية ليس لأن البريطانيين كانوا يسعون إلى إضعاف تلك الروابط وهم الذين عملوا جاهدين فيما بعد لبعث المؤسسة القبلية وجمع أشتاتها لتلبي احتياجات الإدارة الأهلية، ولكن عوامل هيمنة الدولة المركزية وبروز السوق القومي وتسرب الاقتصاد السلعي النقدي الى خلايا المجتمع فرضت واقعاً يعلو على الحواجز القبلية.

وألغى البريطانيون الرق في السودان. فبرزت العناصر «الزنجية المنبتّة قبلياً». وهذه العناصر بجذورها الزنجية تكوّن ثقلاً في المجتمع السوداني. ولكن التعصب العرقي أدى إلى انتصاب حاجز نفسي يفصل بينها وبين أهل الشمال، وهو حاجز يحتاج هدمه الى مواجهة حاسمة وجرأة حتى تخرج القضية الى دائرة الضوء بدلاً من التستر عليها، إما استعلاءً عليها أو استحياءً منها. وهذا ما أقدمت عليه الدكتورة كوريتا. فأخرجت القضية من هامشيتها الاجتماعية الى مركز الصراع الاجتماعي. ولن ينصهر السودان

ليصبح أمة مالم يتلاش الحاجز الذي يطل من فوقه أهل الشمال على العناصر الزنجية باعتبارهم "عبيداً"، بينما العبودية وضع اقتصادي اجتماعي وليست صفة عرقية ملازمة للعناصر الزنجية.

تثير الدكتورة كوريتا في بحثها الأول قضايا شائكة، ولكنها تناولتها بأسلوب يستحق الإشادة، رغم اننا لا نتفق معها في بعض ما ذهبت إليه. ولكن الحياة الأكاديمية ازدهرت بسبب هذا التنوع في التناول، مع احترام الأداء الجيد الذي أفرزه ذلك التنوع. ولم تنتعش الحياة الأكاديمية لأن الاجتهادات تنطبق على بعضها وقع الحافر على الحافر، والا لغدت الجامعات مؤسسات لتخريج دعاة وليست مؤسسات لأفكار الاستنارة التي سطعت في سماء أوروبا.

تحدثت عن بروز تيارين بين دعاة الوطنية السودانية، أحدهما تولاه الزعماء الدينيون والقبليون الذين قوّى البريطانيون شوكتهم فراكموا الأرض وارتبطوا بمشروعات القطن، وقالوا بتفويض السودانيين للبريطانيين للتحدث باسم السودان. أما التيار الثاني فحملته جمعية اللواء الأبيض. ومن أجل فهم هذا التيار قالت الباحثة بضرورة تحليل العلاقة بين جمعيتي الاتحاد السوداني واللواء الأبيض. وناقشت الأسباب التي أدت إلى انقسام جمعية الاتحاد السوداني وبروز جمعية اللواء الأبيض واختلاف وجهتي نظر الجمعيتين بشأن وحدة وادي النيل. وخرجت في تناولها عما كان سائداً حول ذلك الخلاف.

ثم تناولت مفهوم الوطنية عند علي عبد اللطيف. ولأنه من أصل غير شمالي فقد كان حريصاً على أن الأمة السودانية ينبغي أن تكون موحدة تضم أهل السودان من الشمال والجنوب. وترى أن هذا الفهم يطرح سؤالاً حول قبول علي عبد اللطيف لدى جماعة الاتحاد السوداني التي يقودها عبيد حاج الأمين.

وتناولت الدكتورة شعار "وحدة وادي النيل" وما يحمله من تعقيدات. وقد أشرت الى تعقيدات الشعار في كتابي "تاريخ السودان الحديث" فقلت: «وتثير علاقة مصر بالحركة الوطنية السودانية جدلاً كبيراً. فيقف البعض حيال شعار وحدة وادي النيل متشككاً، لأنه في رأيهم لايمكن أن يعبر عن طموح أمة. فكيف يمكن لشعب أن يتخلص من حكم بريطاني ليخضع للتاج المصري... إن تقييم الشعار يتم من ثلاثة جوانب. أولاً الظروف التي برز فيها، وثانياً الدلالات التي حملها عبر المراحل التاريخية المختلفة، وثالثاً الفئات الاجتماعية التي اعتنقته ... وبرز شعار "وحدة وادي النيل"، وكان أداة اتكأت عليها الحركة الوطنية السودانية في صراعها مع الاستعماري البريطاني، مستغلة الصراع بين دولتي الحكم الثنائي. وكان الشعار أيضاً رمزاً استلهمته

الحركة الوطنية السودانية عندما غشاها بريق الحركة الوطنية المصرية». (ص ٣٠٨-٣٠٩)

ولعل كثيراً من الباحثين لم يلتفت الى دلالات اللون الأبيض التى اتخذته الجمعية رمزاً لها فى اسمها وعلمها. ولكن الدكتورة كوريتا فصلت أمر هذه الدلالة. ثم تناولت تحليل أفكار وأنشطة جمعية اللواء الأبيض وتمايزها عن الحركات الأخرى التى نشطت عام ١٩٢٤. فقد كانت هناك تنظيمات أخرى فى الساحة السياسية شاركت فى الثورة بجانب اللواء الأبيض. ولم تكنْ تلك الجمعيات أيضاً مثار اهتمام الباحثين. فقد خطفت اللواء الأبيض كل بريق الثورة.

ويتناول البحث الثانى دور العناصر الزنجية المنبتَّة قبلياً فى المجتمع السودانى خلال ربع قرن. وأبدت الدكتورة كوريتا دهشتها من قلة الاهتمام الذى لقيته تلك العناصر من الدراسات السودانية الحديثة. وترى أن دراسة تلك العناصر قد يكشف لنا جوانب هامة من التغييرات التى أدخلها التحديث فى السودان.

واستعرضت جذور تلك العناصر فى ظل الحكم التركى - المصرى والدولة المهدية. فقد قام الحكم التركى - المصرى بالهجوم على القبائل فى الجنوب وجبال النوبة واسترق بعض أفرادها وساقهم الى معسكرات حربية فى جنوب مصر، وكوّن منهم مجموعات الجهادية العسكرية. وعند قيام الدولة المهدية إثر انتصاراتها العسكرية على النظام التركى - المصرى، انضمت اليها مجموعات من الجهادية، وكوّنت منهم فرقاً منفصلة لعبت دوراً حاسماً فى حروبات الدولة المهدية وصراعاتها الداخلية. وظلت علاقة المهدية بجنوب السودان غائمة ومضطربة تتأرجح بين ما أسميته "الانتماء والإغتراب" (راجع مقالتى عن "الدولة المهدية فى جنوب السودان" المنشورة فى "الانتماء والإغتراب". وقد انعكس هذا الموقف على علاقاتها بالجهادية).

وعندما جاء الحكم الثنائى برزت تلك العناصر بشكل أكثر جلاء، عندما ألغى ذلك الحكم الرق فى السودان. ولكنه لم يستطع أن يؤثر بفعالية على هامشية تلك العناصر فى المجتمع. كما أن البريطانيين كانوا مرتابين من الدور الذى يمكن أن تلعبه تلك العناصر مما قد يعكر صفو الأمن.

وقُبيل استقلال السودان وجد التعبير السياسى لتلك العناصر آخر مظهر له فى جمعية "الوحدة السودانية" (١٩٤٢) ثم "الكتلة السوداء" (١٩٤٨) التى خلفتها. ثم تحولت تلك العناصر لتصبح جزءاً من الطبقة الوسطى فى المدن. وعند بداية الخمسينيات انتهى دورهم كقوة مؤثرة اجتماعياً وسياسياً. وتحول الصراع الى صراع بين الشمال والجنوب.

ولعل البحث الثالث هو الأول من نوعه الذى يتناول على عبد اللطيف الإنسان، حياته العائلية والفكرية والسياسية. ان التاريخ يصبح أكثر حيوية وقرباً إلى النفس والذهن إذا غشيته مسحة انسانية وتجسدت بعض الجوانب من حياة أبطاله. هذا الجانب الإنسانى يقرب الأحداث ويجعلها تنبض بالآدمية. وهذا ما أقدمت عليه الدكتورة كوريتا.

ونجد فى هذا الجزء مزيداً من التوضيح للدور المصرى فى أحداث ١٩٢٤. فقد أخذت الصحف المصرية تضفى على على عبد اللطيف صفة "الزعيم" أسوة بالزعيم سعد زغلول. ولعل فى هذا الوصف "جرعة خارجية" فوق قدرات الواقع السودانى. إن صفة "الزعيم" كانت إفرازاً لطموحات البرجوازية المصرية فى ثورتها العاصفة عام ١٩١٩. ولكن تلك الطموحات لم تجد أساساً اجتماعياً متيناً ترتكز عليه فى السودان، فكان ذلك إقحاماً على بنية ذلك المجتمع. إن الزعامة تخرج من داخل حركة اجتماعية وليست لقباً يُمنح من الخارج.

وتناولت الباحثة دور عبيد حاج الأمين وعلى عبد اللطيف فى قيادة الجمعية والثورة. وكنت من الذين يميلون الى أن عبيد حاج الأمين كان المفكر بالنسبة للجمعية والثورة وأن على عبد اللطيف كان الزعيم الشعبى. ولكن الدكتورة كوريتا ترى أن علياً كان القائد الفعلى شعبياً وفكرياً. ولعلنا نحتاج الى عقد مقارنة دقيقة لدور كل من الرجلين. ويستوقفنى فى هذا الصدد المنشور السرى الذى وزع عام ١٩٢٠ بإمضاء "وطنى ناصح أمين" وأصبح مؤكداً أن كاتبه عبيد حاج الأمين. ثم أعقبته مقالة على عبد اللطيف "مطالب الأمة" التى كتبها عام ١٩٢٢. والوثيقتان نبضهما واحد.

وتعرضت الدكتورة كوريتا بشئ من تفصيل إلى حالة على عبد اللطيف العقلية نسبة لما راج عن إصابته بحالة من الجنون. ويبدو أن علياً كانت تمر به لحظات منذ صباه ينتابه نوع من الشطح الذى يتخذ أحياناً طابع التنبؤ. ثم جاء وقع هزيمة الثورة وكان ثقيلاً على شباب يمتلئون زهواً وتنفخ فى أشرعتهم رياح رومانسية. وربما دفعت حالة الاحباط بعضهم إلى اضطراب نفسى.

وقد أشرت الى حالة المثقفين بعد هزيمة الثورة قائلاً «أما مثقفو الطبقة الوسطى، فقد خرجوا من رحى المعركة يخيّمَ عليهم بؤس شديد وإحباط أشد. فبعد صخب المظاهرات ودوىّ الرصاص وهدير المدافع، عاد كل واحد الى داره، وقبعت حفنة خلف السجون أو فى المنفى، وانطوى جسد الشهداء فى الثرى. لقد انتصر البطش الاستعمارى على الطموح الرومانسى. وأخذ مثقفو الطبقة الوسطى فى التراجع دون انتظام... لقد تحول كثير ممن اشتركوا فى انتفاضة ١٩٢٤ الى عناصر يائسة زاهدة فى

جدوى الكفاح ضد الاستعمار. وانحصر النشاط العام للمثقفين فى الجمعيات الأدبية وأندية الخريجين أو من يطرقون أبوابها. وانغمس بعضهم فى الخمر يغرقون فيها أعلام طموحاتهم المنكسة. (راجع تاريخ السودان الحديث، ص ٢٢٠).

ان الإصابة بالاضطراب العقلى ليست سُبة ولا تقلل من الدور التاريخى لعلى عبد اللطيف. بل لعل فيها تأصيلاً لذلك الدور. فعندما واجهته تحديات وصعاب لم يقو على احتمالها، جنح عقله بعيداً عن الواقع الذى تبدّى أمامه قاتم الأفق وبالغ التعقيد. وهذه سمة لعقل يقظ وضمير حىّ.

تبقى ثلاث ملاحظات أخيرة. أولها أن أبناء الرقيق السابقين الذين عاشوا فى مصر وجدوا فى رحابها مناخاً بعيداً عن التعصب العنصرى. ذلك أن مصر من البلاد القليلة التى لا تعرف التفرقة العنصرية وعندما عادوا إلى السودان كانوا يمتدّون بلهجتهم المصرية، ولعلهم وجدوا فيها حماية من الاضطهاد العنصرى. وكانوا أسرع استجابة الى بعض مقتضيات العصر من تعليم وعادات اجتماعية من ملبس ومأكل، وأكثر استجابة الى الأفكار الجديدة التى أخذت تزحم أجواء السودان.

ويمكننا ان نذكر على سبيل المثال أن عبد الوهاب ابن زين العابدين عبد التام "صديق على عبد اللطيف" وأحد أبطال ثورة ١٩٢٤، أصبح عام ١٩٤٦ أول سكرتير للحركة السودانية للتحرر الوطنى "حستو" وهى أول تنظيم لحزب شيوعى فى السودان.

والملاحظة الثانية أن الباحثة لا تشير بشكل جلى إلى الجذور الطبقية التى ينتمى إليها على عبد اللطيف وبقية قادة جمعية اللواء الأبيض. ولعل مثل هذه الإشارة قد تعيننا على أن نستبين توجهات الحركة وجوانب نجاحها وإخفاقها، تساعدنا على قراءة أفكار قادتها. إن الإشارة الى الأساس الطبقى للحركات الاجتماعية ليست واجباً مقدساً، ولكن الأبحاث التى تخلو منها قد تغدو مسرحاً لتقديرات ذاتية ليس لها من شكال يكبح جماحها. وفى هذا الصدد يقول البرفسور بترفيلد وهو مؤرخ بريطانى غير ماركسى: «توجد أدلة عديدة لوجود روح جديدة فى الدراسات التاريخية، والتى يمكن ان تعزى الى نفوذ ماركس. لقد أسهمت الماركسية فى كل الدراسات اكثر مما يعترف به غير الماركسيين. لقد صححت الفهم القديم الذى يتحاشى القضايا الأساسية بمعالجة التاريخ كحقل لنشاط أفكار مجردة.» ويتبعه البرفسور فنلى - وهو أيضاً أكاديمى بريطانى غير ماركسى - معلناً: «ان الماركسية قائمة فى تجربتى الفكرية... لقد وضع ماركس نهاية للاستنتاج القائل بأن مختلف أوجه النشاط البشرى من اقتصادى وسياسى وثقافى ودينى تمكن معالجتها بمعزل عن بعضها البعض.» (ورد النصان فى كتاب البرفسور جون لويس "ماركسية ماركس" فى الفصل عن "ماركس والتاريخ".

راجعها فى مقالتى "المدرسة التاريخية السودانية، المنهجية والايديولوجية" المنشورة فى مجلة "المؤرخ العربى"، ٣٢، ١٩٨٧).

ولكن هذا ليس هو المجال المناسب والأرحب الذى يسمح ان نخوض فى الموضوع كثيراً.

الملاحظة الثالثة خاصة بالمراجع التى اعتمدت عليها الدكتورة كوريتا. وهنا يمكننا أن نقول إن الباحثة كوريتا استوفت أهم مراجعها من وثائق وكتب وروايات شفاهية ومقابلات. ولعل أبحاثها فى هذا الصدد تشكل مصدراً للباحثين للإفادة منها واقتفاء أثرها. ولكن استوقفنى اعتمادها على سليمان كشة. ورغم أن له دوراً فى الأحداث مما يجعله مصدراً أولياً، إلا أن له مواقف أخرى تجعل الاعتماد عليه يحتاج لتحفظ شديد. فقد شاع بين أعضاء جمعية الاتحاد السودانى انه قام بإفشاء أسرار الجمعية إلى المخابرات، مما جعل الشاعر توفيق صالح جبريل يهجوه قائلاً:

سليمان كان بديع الزمان ... معانيه ساحرة ساخرة

هوى لا يعى ببساط الرياح ... وحطم مرآته الساحرة

فباع الضمير بفلس «لولس» ... ألا أين ذمتك الطاهرة

والمستر ولس هو مدير المخابرات.

كما نشرت "الحضارة" مقالاً بتوقيع "ود النيلين" جاء فيه "إنها أمة وضيعة التى يقودها أمثال على عبد اللطيف. ومن هو على عبد اللطيف والى أى قبيلة ينتسب؟". وذكر تقرير للمخابرات أن كاتب المقال هو سليمان كشة. وهذا الموقف العنصرى لسليمان يتمشى مع الحادثة التى ذكرتها الدكتورة كوريتا عندما كتب إهداء لكتاب باسم «الشعب العربى الكريم»، فانبرى له على عبد اللطيف مصححاً فقال «الى الشعب السودانى الكريم».

وبعد، فهذه دراسات شيقة وجهد أكاديمى متميز. وقد تشرفت بكتابة هذه المقدمة لها. وشكراً للدكتورة كوريتا لما قدمته وما سوف تقدمه من دراسات لإثراء تاريخ السودان الحديث.

المكلا - حضرموت

نوفمبر ١٩٩٥

الفصل الأول

مفهوم الوطنية
عند حركة جمعية اللواء الأبيض

تمهيد

I الإطار التاريخي

II من جمعية الاتحاد السوداني
إلى جمعية اللواء الأبيض

III اللواء الأبيض، دلالات "الأبيض"

مفهوم الوطنية
عند حركة جمعية اللواء الأبيض*

تمهـــيد

يتعلق هذا البحث بمفهوم الوطنية الذى تجسد فى حركة جمعية اللواء الأبيض فى ١٩٢٤. وقبل الدخول فى التفاصيل علينا فهم النقطتين التاليتين:

(١) يجب أن نولى، فى فهمنا لشعار "وحدة وادى النيل"، العناية الكافية للشروط التاريخية الخاصة التى كانت قائمة فى ١٩٢٤. ونظراً لأن جمعية اللواء الأبيض كانت تدافع عن قضيتين متناقضتين - ظاهرياً - (أى "وطنية السودان" و "وحدة وادى النيل")، فقد بذل المؤرخون كثيراً من الجهود لتفسير هذا التناقض (الظاهرى). ونتيجة لذلك فقد مال بعض المؤرخين إلى التركيز على شعار «وحدة وادى النيل» وتمجيده بدون إيلاء الاهتمام الكافى لما تعنيه «الوحدة» فعلاً، بينما نزع آخرون إلى التركيز على الطبيعة "الوطنية" للجمعية مختزلين دلالة "وحدة وادى النيل" إلى مجرد دلالة استراتيجية وميكيافيلية. ولسنا بحاجة إلى القول أن كلا وجهتى النظر ليست مناسبة. فالأولى - فى أكثر الحالات - لا تميز بين "وحدة وادى النيل" على أساس شعبى و "وحدة وادى النيل" تحت العرش المصرى، لهذا فهى غالباً ما تنزع إلى الارتباط بقوة بالجهود الرامية إلى تبرير التطلعات "الاستعمارية" نوعاً ما من جانب مصر[١]. ومن الناحية الأخرى، فالأخيرة هى وجهة نظر تأثرت - إلى حد كبير - بواقع أن السودان قد نال استقلاله فى ١٩٥٦ على أساس منفصل عن مصر[٢]. لذلك تصبح وجهة النظر هذه مجرد إسقاط للحاضر على الماضى، فهى تميل الى الفشل فى فهم الشروط التاريخية الفعلية التى كانت قائمة فى عام ١٩٢٤. وسنحاول فى هذا البحث أن نولى العناية

---

* قدم هذا البحث أولاً إلى "المؤتمر عن الحركة الوطنية فى السودان" الذى عُقد فى جامعة الخرطوم فى يناير ١٩٨٦، ونُشر فى:
Mahasin Abdelgadir Hag al Safi (ed.), The Nationalist Movement in the Sudan, Sudan Library Series (15), Institute of African and Asian Studies, University of Khartoum, 1989,
تحت عنوان:
"The Concept of Nationalism in the White Flag League Movement".
ثم ترجمه مجدى النعيم إلى اللغة العربية، وظهر البحث- فى شكله الحالى- فى "كتابات سودانية"، العدد الخامس، مركز الدراسات السودانية القاهرة، ١٩٩٤.

الكافية للشروط التاريخية حينها، وإدراك العلاقة الحقيقية بين "الوطنية السودانية" و "وحدة وادى النيل" فى هذا السياق التاريخى.

(٢) سنركز فى هذا البحث على أفكار وأنشطة (وأحياناً لا نشاط) جمعية اللواء الأبيض حسب المعنى الضيق. وهذا يعنى، من ناحية:

أ- العناية بالاختلاف واللاتواصل الايديولوجى بين جمعية اللواء الأبيض وجمعية الاتحاد السودانى التى سبقتها.

ب- ويعنى من الناحية الأخرى، التمييز بين حركة جمعية اللواء الأبيض "الرسمية" والحركات الأخرى التى ظهرت فى السودان فى ١٩٢٤. ولعل هذه النقطة الأخيرة تحتاج إلى بعض التوضيح.

تشكل جمعية اللواء الأبيض الرمز الأكثر بروزاً فى أحداث ١٩٢٤ بسبب أنشطتها المنظمة والعلنية. ولهذا السبب، فقد نزع بعض المؤرخين إلى إسناد كل أحداث ١٩٢٤ إلى قيادة ونفوذ جمعية اللواء الأبيض (٣). ولكن من الناحية الأخرى، فقد لاحظت حكومة السودان، أى الإدارة البريطانية، فى ١٩٢٤، أن ثمة القليل من المظاهرات قد نُظمت بموافقة صريحة من جمعية اللواء الأبيض. (٤) وبعبارة أخرى، فقد سُيِّرت معظم المظاهرات بدون استخدام العلم الأبيض، بالرغم من مشاركة العديد من أعضائها فى المظاهرات على أساس فردى. وقد تشكل الكثير من «فروع» اللواء الأبيض دون موافقة لجنتها المركزية (٥). كما وقعت مظاهرات طلاب المدرسة الحربية فى الخرطوم ومظاهرات عطبرة والتمرد فى سجن الخرطوم بحرى والصدام العسكرى مع الجيش البريطانى فى الخرطوم – وقعت كل هذه الأحداث بدون علاقة مباشرة مع جمعية اللواء الأبيض. وسنولى هذه الحقيقة عنايتنا فى هذا البحث وسنركز التحليل على حركة جمعية اللواء الأبيض "الرسمية"، واضعين جانباً – فى الوقت الحاضر – الفحص الشامل لأحداث عام ١٩٢٤ ككل.

وربما يقود هذا، بالطبع، إلى التشديد على الطبيعة المحدودة لجمعية اللواء الأبيض التى لم تستطع – كمنظمة – ان تستجيب بفاعلية لتطورات ١٩٢٤ الواقعية، وقد يجرح هذا – من ثم – مشاعر الناس الذين ما يزالون يعزّون ذكرى هذه الحركة الوطنية، لكن يجب أن نبدأ من إدراك نقائص الحركة الوطنية وليس فقط من تمجيدها، إذا أردنا التفكير بجدية فى مسألة "الوطنية".

I الإطار التاريخى

يمكن تلخيص الإطار التاريخى الذى بعث جمعية اللواء الأبيض كالتالى:

(١) ظهور "المسألة السودانية"

١) كان السودان يقع منذ ١٨٩٩ تحت ما سمىّ بالحكم الأنجليزى – المصرى الثنائى (وهو حكم بريطانى فى الواقع). ومع ذلك، فقد أصبح "وضع السودان القائم" هذا (أى مشاركة الحكم مع مصر) فجأة أمراً "لايمكن احتماله" (١) فى نظر الأمبراطورية البريطانية، نتيجة لثورة ١٩١٩ وما تلاها من "استقلال" (اسمى) لمصر فى ١٩٢٢(٢). وبالتالى قام البريطانيون بمحاولة تغيير "الوضع القائم" هذا لكى يثبتوا تفوقهم فى الحكم فى السودان.

٢) زعم البريطانيون، فى تبريرهم لهذا التصرف، أن السودان فى ذلك الوقت كان يمر "بأخطر مراحل نموه" وانهم لا يستطيعون أن يقفوا متفرجين والسودان ينزلق مرة أخرى الى الفقر والفوضى(٨) غير أن "أخطر مراحل النمو" هذه إنما تعنى أخطر المراحل بالنسبة لرأس المال البريطانى المستثمر فى مشاريع زراعة القطن الواسعة فى السودان(٩)، وأبرزها مشروع الجزيرة(١٠).

٣) وهكذا فقد أوجد البريطانيون، لكى يغيروا ذلك "الوضع القائم"، مفهوم "المسألة السودانية" Sudan Question. وأبرز ملامح هذا المفهوم:

أ- إثبات وجود "مسألة سودانية" محددة تشكل قضية مستقلة عن المسألة المصرية وتأكيد أن هذه المسألة ينبغى أن تُحل عبر المفاوضات بين بريطانيا ومصر(١١) بينما كان الشعب المصرى يعتبر السودان فى تلك الأيام (خلال وعقب ثورة ١٩١٩) جزءاً لا يتجزأ من الدولة المصرية، وكان يدّعى أن ما يُسمى "بالمسألة السودانية" ما هى إلا جزء من المسألة المصرية (أى الكفاح من أجل الاستقلال التام لمصر). لذا فقد كان تأكيد وجود "مسألة سودانية" فى حد ذاته، تحدياً لقضية الشعب المصرى.

ومما يجدر ذكره أنه بينما واصل "الحزب الوطنى" رفضه لفكرة المفاوضات مع بريطانيا، كان "الوفد" (الذى نجح فى التفوق على "الحزب الوطنى" خلال سير الأحداث الفعلى أثناء وعقب الثورة) مستعداً لدخول المفاوضات مع بريطانيا، وهكذا فهو قد قبل – ضمناً – بمفهوم "المسألة السودانية". ويبدو أن الحكومة الوفدية الأولى التى تشكلت

برئاسة سعد زغلول فى ١٩٢٤ كانت متفائلة بشأن مستقبل المفاوضات، نظراً إلى أن حزب العمال قد تسلم السلطة لتوه فى بريطانيا برئاسة ماكدونالد[١١]. وقد تشكل فى مصر "الاتحاد العام لنقابات عمال وادى النيل" برئاسة عبد الرحمن فهمى فى مارس ١٩٢٤ بأمل أن يكون منظمة ارتباط، بمعنى ما، بين الحكومة الوفدية وحكومة بريطانيا العمالية فى مفاوضاتهما على "المسألة السودانية".[١٢] وعندما شرع حزب الوفد فى التفاوض مع بريطانيا حول السودان – وقبل بالتالى على نحو غير مباشر بمفهوم "المسألة السودانية" – برز سؤال هام: هل الحكومة الوفدية مخولة (أو "مفوضة") للتحدث باسم الشعب السودان، أو بتعبير آخر: هل يستطيع "وفد مصر" أن يكون – فى ذات الوقت – وفداً للشعب السودانى؟ وهذا يقودنا إلى الملمح الثانى من مفهوم "المسألة السودانية" الذى طرحه البريطانيون، أى:

ب – تأكيد أن "إرادة الشعب السودانى" الأسبقية فى حل "المسألة السودانية".

وهكذا فقد دُفعت "إرادة الشعب السودانى" إلى المقدمة، للمرة الأولى فى تاريخ الحكم البريطانى فى السودان. فكانت هذه هى بداية الصراع القارى بين بريطانيا ومصر (وبين مختلف جماعات "الشعب السودانى") والذى ادعى كل طرف فيه حق التحدث باسم "الشعب السودانى".

(٢) "الوطنية السودانية" عند جماعة "الحضارة"

١) وهكذا، فقد ظهر نوع معين من "الوطنية السودانية" استجابة لمفهوم "المسألة السودانية" الذى أكده البريطانيون. كانت المجموعة التى تبنت هذا النوع من "الوطنية السودانية" – كما نلاحظ نموذجها فى "الوفد السودانى الأول" الذى زار لندن فى ١٩١٩ لتهنئة بريطانيا على انتصارها فى الحرب العالمية الأولى – هم الزعماء الدينيون والقبليون، الذين قوّى البريطانيون من شوكتهم عبر إدارتهم للبلاد. فى ذات الوقت، فقد ارتبطت مصلحة هذه المجموعة (التى كانت تراكم الأرض فى ظل الإدارة البريطانية وتتطلع الى وضع البرجوازية الزراعية فى المستقبل) بالسياسة الزراعية للإدارة البريطانية، وكانت تعبّر عن تأييدها لهذه السياسة والتى كان من ضمنها بناء مشروعات القطن الواسعة[١٤].

٢) وسرعان ما بدأ هؤلاء الناس يروّجون لهذا النمط من "الوطنية السودانية" عبر "حضارة السودان" الصحيفة الناطقة باسمهم. وقد كانت البنية الأيديولوجية لهذه "الوطنية السودانية" هى:

أ– تأكيد أن الميل السائد فى العالم الحديث هو تشكيل دولة مستقلة على أساس

"الوطنية" (والوطنية هى مفهوم قائم على الوحدة القطرية أو وحدة "البلاد" حسب التعبير السائد آنذاك وليس على الدين أو الوحدة "القومية")، وتأكيد أن السودان أيضاً يجب أن يؤسس نفسه ككيان وطنى مستقل له حق فى تقرير المصير.

ب–تأكيد أنه طالما لم يكن الشعب السودانى ناضجاً بعد بما فيه الكفاية للحصول على الاستقلال، فعليهم أن يفوضوا حقهم فى تقرير المصير الى البريطانيين – فى الوقت الحاضر– وبكلمات أخرى، سيفوض شعب السودان إلى البريطانيين حقوقه فى المفاوضات القادمة بين مصر وبريطانيا[١٥].

ويكمن وراء هذه الحجة تأكيد أن القادة الدينيين والقبليين الذين كانت تعبر عنهم "الحضارة" مخولون للتحدث باسم شعب السودان.[١٦] فقد زعموا انهم فُوضوا من قبل الشعب السودانى للتعبير عن وجهة نظره. وعلى أساس هذه الفرضية كانوا يزعمون أن السودانيين يجب أن يفوضوا حقوقهم للبريطانيين. وبكلمات أخرى، فمعنى "التفويض" هنا، كان مزدوجاً. ومن ثم يمكن القول إن "وطنية" جماعة "الحضارة" تتكون من ثلاث مراحل:

أ– تأكيد وجود "أمة سودانية" لها الحق فى تقرير المصير.

ب– تأكيد أن القادة الدينيين والقبليين هم الذين فُوضوا من قبل هذه "الأمة السودانية" للتحدث باسمها.

جـ– اتخاذ هؤلاء الممثلين "للأمة السودانية" القرار بتفويض حقهم فى تقرير المصير للبريطانيين فى الوقت الحاضر.

وقد ظهرت جمعية اللواء الأبيض للوجود داخل هذا الإطار التاريخى كنقيض Antithesis "للوطنية السودانية" من الطراز أعلاه.

II من جمعية الاتحاد السودانى الى جمعية اللواء الأبيض

سنحاول فى هذا الفصل أن نلقى الضوء على اللاتواصل الايديولوجى بين جمعيتى الاتحاد السودانى واللواء الأبيض. وكما ذكرنا، يمكن النظر لجمعية اللواء الأبيض أساساً كنقيض "لوطنية" مجموعة "الحضارة". ولكن علينا، لكى نضع مفهوم "وطنية" جمعية اللواء الأبيض فى صيغة أوضح، أن نحلل العلاقة بين جمعيتى اللواء الأبيض والاتحاد السودانى التى سبقتها، حيث يمكن النظر لظهور الأولى، كما لاحظ بعض المؤرخين، كنتيجة للانقسام الذى حدث فى الثانية فى النصف الأخير من عام ١٩٢٢.(١٧)

(١) سبب الانقسام فى جمعية الاتحاد السودانى

يزعم العديد من المؤرخين أن جمعيتى الاتحاد السودانى واللواء الأبيض لا تختلفان إلا فى نقطة واحدة، إذ بينما تمسكت الأولى بالنشاطات السرية، دخلت الثانية فى نشاطات علنية وأكثر صداما.(١٨) لكن هل هذا هو الاختلاف الوحيد؟ وبكلمات أخرى، لِمَ اندفع الخلاف حول "سرية" و"علنية" الحركة إلى المقدمة فى هذه اللحظة المحددة (أى فى النصف الثانى من ١٩٢٣)؟

ولعلنا نتنبه، فيما يتعلق بهذه النقطة، لما يخبرنا به عضو سابق فى جمعية الاتحاد السودانى (والذى لم ينضم الى اللواء الابيض). فحسب هذا العضو، كانت هنالك مجموعتان داخل الاتحاد السودانى. الأولى ذات موقف "متزن" زعمت أنهم ليسوا أقوياء بعد ليدخلوا فى صراع علنى ضد البريطانيين. ومن ناحية أخرى، أصرت المجموعة الثانية ذات الموقف "الثائر" على خط الكفاح العلنى وزعمت (فى تبرير هذا الموقف) أنه طالما كان البريطانيون آنذاك يتآمرون بنشاط لفصل السودان عن مصر، فقد كان من الضرورى أن يدخلوا هم فى احتجاج علنى لإفشال هذه المؤامرة.(١٩)

يوحى هذا التفسير، باحتمال وجود مسألة "توقيت" منع فصل السودان عن مصر خلف النزاع حول "السرية والعلنية". (فى هذه اللحظة بالضبط كانت مصر تخوض انتخاباتها الأولى على أساس دستور ١٩٢٢، وكان متوقعاً أن يبدأ سعد زغلول المفاوضات مع بريطانيا عقب الانتخابات. إذن لو كان ثمة ضرورة لعمل سياسى علنى

لأجل تقوية موقف مصر فى المفاوضات ينبغى القيام به بدون تأخير). ومن ثم يمكننا ان نفترض أكثر من ذلك ان سبب الانقسام داخل جمعية الاتحاد السودانى قد يكون هو الاختلاف فى موقف المجموعتين تجاه "وحدة وادى النيل".

وبالفعل فقد أشار بعض المؤرخين إلى أن جمعيتى اللواء الابيض والاتحاد السودانى قد اختلفتا فى هذه النقطة. إذ يقول أحمد إبراهيم دياب، على سبيل المثال، إنه بينما كانت "وحدة وادى النيل" أحد الأهداف العديدة لجمعية الاتحاد السودانى (ومن بينها الاحتجاج ضد الضرائب الثقيلة واحتكار الحكومة للقطن والسكر واحتكار البريطانيين للوظائف الكبيرة والتعليم غير الكافى الذى يقدم للسودانيون)، فقد أصبح شعار "وحدة وادى النيل"، مع تشكيل اللواء الأبيض، جزءاً أساسياً من التطلعات الوطنية.(٢٠) ومما تجدر ملاحظته انه بينما دافعت اللواء الابيض علناً عن قضية "وحدة وادى النيل" برسم خريطة الوادى على علمها، ظلت دلالة هذه القضية غامضة وغير محددة فى حالة جمعية الاتحاد السودانى. وهكذا فبينما وافق الأعضاء المؤسسون للاتحاد السودانى على أن "الاتحاد" يعنى الاتحاد مع مصر، نزع أعضاء آخرون الى تفسير "الاتحاد" كاتحاد "بين السودانيين أنفسهم".(٢١) إذن، هل لنا أن نفترض أن انقسام الاتحاد السودانى كان بسبب تباين موقف الأعضاء القياديين والأعضاء الأخيرين تجاه قضية "وحدة وادى النيل" (أى بينما أصر الأولون على الاتحاد مع مصر، كان الآخرون غير راغبين فى ذلك)؟

قد يصح هذا فى بعض الحالات، وقد تُفسر حالة عبد الله خليل (الذى كان عضواً فى الاتحاد السودانى، لكنه أحجم عن الانضمام للواء الأبيض) على سبيل المثال، بهذا الشكل(٢٢). ومع ذلك تجدر ملاحظة ان انقسام جمعية الاتحاد السودانى الذى قاد إلى ظهور اللواء الأبيض لم يحدث بين الأعضاء المؤسسين والأعضاء الآخرين (العاديين) وإنما بين الأعضاء المؤسسين أنفسهم، ويبدو أن هذا الانقسام مرتبط بقدوم على عبد اللطيف بالتحديد إلى الحركة.

دعنا نضرب مثلاً، فسليمان كشة الذى كان أحد مؤسسى الاتحاد السودانى وظل نشطاً حتى خريف ١٩٢٣، لم ينضم، رغم ذلك، الى اللواء الأبيض. وقد كان تاجراً غنياً من أم درمان، ينتمى إلى عائلة عريقة ومتخرجاً من كلية غردون وكان عضواً بارزاً فى الاتحاد السودانى مثله مثل عبيد حاج الأمين. ومع ذلك فبينما انتقل الأخير الى تأسيس اللواء الأبيض ولعب الدور القيادى فيها جنباً الى جنب مع على عبد اللطيف، أحجم سليمان كشة عن الانضمام لها. تُرى ما السبب فى تباين موقفى هذين الرجلين،

اللذين يشتركان فى الكثير، واللذين كانا صديقين كذلك؟

أهو اختلاف وجهتى النظر فى قضية الوحدة مع مصر؟ - ربما (وكما سنرى، فقد عبر سليمان كشة، فى أخريات أيامه، عن شئ من المشاعر المريرة تجاه مصر). [٢٣] ولكن لابد أنه كان يدرك، كونه عضواً مؤسساً للاتحاد السودانى، أن الاتحاد يعنى الاتحاد مع مصر. ويبدو انه كان مقتنعاً تماماً بموقف الأعضاء القياديين الآخرين عندما أرسلوا، فى نهاية عام ١٩٢٢، خطاباً الى الأمير المصرى عمر طوسون يقررون فيه أن حركة قد قامت فى السودان «غايتها تأييد الشعب المصرى» ويعبرون عن قناعتهم «بأن السودان لن ينفصل عن مصر بأى حال من الأحوال» ويمجدون قضية «وادى النيل من الاسكندرية شمالاً إلى ما بعد بحيرة البرت جنوباً». [٢٤]

إذن لماذا لم ينضم إلى اللواء الأبيض التى دافعت عن "وحدة وادى النيل"؟ ولعلنا هنا نلتفت الى المشاعر المريرة التى عبر عنها تجاه مصر فى سنواته الأخيرة، حيث يوضح كشة فى كتاباته انه لم يكن سعيداً أبداً بالهجمات العنيفة التى شنتها الصحافة المصرية على "الوفد السودانى الأول" الذى تشكل من القادة الدينيين والقبليين. ولكى يدحض هذه الهجمات كان يؤكد وجود تأييد جماهيرى للوفد بجانب العلاقة الطيبة بين الوفد ومجموعة الانتلجنسيا الشابة. [٢٥]

ونجد تلميحاً آخر فى الوثيقة التى أخرجتها اللواء الأبيض فى يونيو ١٩٢٤ بعنوان "نداء السودان إلى الأمة البريطانية". فعندما نقارن هذه الوثيقة بالخطاب الذى أرسلته جمعية الاتحاد السودانى الى الأمير عمر طوسون قبل سنتين، يتضح أن أبرز اختلاف بين الوثيقتين (اللتين تشتركان فى الكثير) يكمن فى الموقف الذى يتضمنه "النداء" أن القادة الدينيين والقبليين لا يمثلون الشعب السودانى وليسوا مخولين للتحدث باسمه. [٢٦]

ونجد تلميحاً آخر فى الوثيقة الشهيرة الموقعة بـ "ناصح أمين" والتى وزعت فى شتاء ١٩٢٠ والتى يعتقد ان من أصدروها كانوا على علاقة بالاتحاد السودانى. إذ بينما هاجمت هذه الوثيقة "الحضارة" بشدة، امتنع كاتبها عن مهاجمة القادة الدينيين، مؤكداً ان أسماءهم "أستخدمت" فقط بواسطة حكومة السودان. ومما تجدر ملاحظته ان الوثيقة قد ركزت على "استعباد" البريطانيين للقسم "السامى" و "الحر" من الأمة أكثر من تركيزها على استعباد "الوضيع" و "العبد". إن البريطانيين مدانون طالما أهانوا الناس ذوى الشأن و «رفعوا الطبقات الدنيا والوضيعة». بل وتتميز هذه الوثيقة

بتحاملها الشديد على الجنوب غير العربى وغير المسلم. [٢٧]

وبإيجاز، نستطيع ان نفترض ان السبب الأساسى للانقسام وسط أعضاء الاتحاد السودانى القياديين لم يكن هو اختلاف الرأى حول "وحدة وادى النيل". فقد اتفقوا ان تكون "وحدة وادى النيل" هى هدف حركتهم. (وبكلمات أخرى اتفقوا على أن يفوض السودانيون حقوقهم إلى مصر فى المفاوضات القادمة). وكانت نقطة خلافهم هى أى قسم من السودانيين مخول للتحدث باسم الشعب السودانى؟ وقد مال بعض الأعضاء القياديين (مثل سليمان كشة) إلى قبول ادعاء الزعماء الدينيين والقبليين ان الشعب قد فوضهم ليتحدثوا باسمه. لكن آخرين (مثل عبيد حاج الأمين) لم يقبلوا هذا الزعم. [٢٨]

غير أن الاختلاف فى وجهة النظر هذه لم يبرز حتى النصف الأخير من عام ١٩٢٣ عندما أشعل ظهور على عبد اللطيف ونفوذه المتنامى فى الحركة الصراع بين المجموعتين. والآن علينا ان نحلل أفكار على عبد اللطيف الذى أحدث هذا الانقسام فى جمعية الاتحاد السودانى وأسس لاحقاً - بالتعاون مع عبيد حاج الأمين - جمعية اللواء الأبيض.

(٢) "الوطنية السودانية" عند على عبد اللطيف

كما هو معروف، لم يكن على عبد اللطيف يتمتع بمرتبة عالية داخل المجتمع السودانى الشمالى من ناحية النسب، وذلك على خلاف الأعضاء الخمسة المؤسسين لجمعية الاتحاد السودانى الذين كانوا ينتمون الى عائلات طيبة وعريقة. فقد بدأ حياته وسط "حثالة المجتمع" إذ كانت أمه من الدينكا وكان أبوه من أبناء جبال النوبة. لكن دخوله للسلك العسكرى أتاح له الانضمام إلى "صفوة المجتمع". [٢٩]

لا حاجة للقول إن الوثيقة الوحيدة التى تلقى ضوءاً على أفكاره قبل تأسيس اللواء الأبيض هى تلك الوثيقة الشهيرة "مطالب الأمة" التى وقعها وقدمها إلى مكتب "الحضارة" فى مايو ١٩٢٢ وهى الوثيقة التى أعتقل وحُبس بسببها. لكن ليس واضحاً ما إذا كان ينتمى الى جمعية الاتحاد السودانى عندما قام بهذا النشاط. إذ يقول سليمان كشة الذى كان عضواً فى اللجنة التنفيذية للاتحاد السودانى إن على عبد اللطيف لم ينتم للجمعية، [٣٠] بينما يقول عضو آخر انه كان عضواً بها. [٣١] لكن المؤكد ان على عبد اللطيف حتى لو كان ينتمى للجمعية، فلابد ان يكون عضواً مجهولاً بعيداً عن

اللجنة التنفيذية – أحد أولئك الأعضاء الذين مالوا الى تفسير "الاتحاد" باعتباره اتحاداً بين السودانيين أنفسهم. وحسب حكومة السودان فالوثيقة «لاتحوى كلمة واحدة لصالح مصر».[32] إذ تقر الوثيقة أولاً أنه بينما يحتاج السودان لجهة ما تقوده حتى يصل الى مرحلة الاستقلال، فالسودانيون أنفسهم هم أصحاب الحق فى اختيار من يقودهم. ويتبع هذا عدد من المطالب مثل: ١– توسيع فرص التعليم؛ ٢– إلغاء احتكار السكر؛ ٣– تعيين المزيد من الموظفين السودانيين فى المناصب العليا؛ ٤– إعادة النظر فى مشروع الجزيرة، وهكذا.[33] لقد كانت الوثيقة دعوة إلى "حكم السودان بواسطة السودانيين وإنهاء الحكم الأجنبى".[34]

هنالك المزيد من الأدلة التى توحى بأن على عبد اللطيف (أو مجموعة الناس الذين وقفوا معه عندما قدم هذه الوثيقة) لم يكن مهتماً كثيراً بالاتحاد مع مصر قدر اهتمامه (أو اهتمامهم) بالاتحاد بين السودانيين أنفسهم. واستناداً الى العضو الذى يقول بانتماء على عبد اللطيف الى جمعية الاتحاد السودانى عندما أخذ الوثيقة الى مكتب "الحضارة" فإن على عبد اللطيف قد اختير لهذه المهمة بسبب كونه دينكاوى الأصل، و يشكل تقديمه لها لطمة قوية لسياسة البريطانيين الاستعمارية عندما يتآمرون لإحداث الانقسام بين الشمال والجنوب.[35] ويبدو أن على عبد اللطيف كان ينتمى، عندما حدثت هذه الواقعة، إلى حلقة سياسية صغيرة كانت تضم ضباطاً عسكريين[36] (رغم أنه ليس واضحاً ما إذا كانت هذه الحلقة تنتمى الى الاتحاد السودانى أم لا). وقد كان هدفها هو التعاون والوحدة بين مختلف القبائل فى السودان وكان اسمها – حسب حكومة السودان – "جمعية قبائل السودان المتحدة" The Sudan United Tribes Society.[37]

بدأ على عبد اللطيف عقب إطلاق سراحه فى ربيع ١٩٢٢ الاتصال بالأعضاء القياديين فى جمعية الاتحاد السودانى، وبدأ نفوذه فى الحركة يتصاعد. وقد تجلى حماسه الشديد "للاتحاد بين السودانيين أنفسهم" فى الأحداث اللاحقة. جمع سليمان كشة فى خريف ١٩٢٢ وكجزء من أنشطة جمعية الاتحاد السودانى، القصائد التى تليت فى ليلة مولد النبى ونشرها فى كتاب. وصدّر الكتاب بمقدمة بدأها «بشعب عربى كريم» واحتج على عبد اللطيف، إذا كان رأيه أن كشة كان يجب أن يكتب «شعب سودانى كريم»، حيث لا يجب أن يكون ثمة فرق بين العرب والجنوبيين.[38] انقسمت جمعية الاتحاد السودانى، عقب هذه الواقعة ببرهة، الى مجموعتين، فشرعت المجموعة التى تزعمها عبيد حاج الأمين فى تأسيس اللواء الأبيض يداً بيد مع على عبد

اللطيف بينما امتنع الآخرون (ومن بينهم سليمان كشة) عن الانضمام لها، وتراجعوا بعد هذا عن المشاركة النشطة فى الحركة.

والآن يمكننا، مما سبق، أن نلخص أفكار على عبد اللطيف كالتالى: (مقارنة ببنية "الوطنية السودانية" كما عند مجموعة "الحضارة" التى أوجزناها من قبل):

أ– اتفق – بل وكان أكثر التزاماً – مع التصور القائل بوجود "أمة سودانية"، ككيان وطنى مستقل له حقه الخاص فى تقرير المصير. وبهذا المعنى فهو يشترك فى رؤيته كثيراً مع مجموعة "الحضارة".

ب– بالرغم من ذلك، ولكونه من أصل غير شمالى، فقد كان حريصاً على أن "الامة السودانية" ينبغى ان تكون "أمة سودانية موحدة" تضم ليس فقط عرب الشمال وإنما أيضاً كل العناصر الأخرى فى السودان. ومن وجهة النظر هذه، فإن الزعماء الدينيين والقبليين ذوى الأصل "الشريف" (الذين شكلوا "الوفد السودانى الأول") لا يمكن ان يكونوا ممثلين "للأمة السودانية" طالما انهم لا يمثلون الجنوبيين فى الجنوب ولا الجنوبيين الذين وصفهم البريطانيون بأنهم أناس من أصل "زنجى منبت قبلياً" Negroid but de-tribalized origin[39] والذين يعيشون "كحالة" وسط المجتمع السودانى الشمالى الذى يسوده العرب.

جـ– وفيما يتعلق "بتفويض الحقوق" إلى آخرين (بريطانيا، أو مصر) فقد كان موقفه – خلال فترة ما قبل تأسيس اللواء الأبيض – غامضاً نوعاً ما، إذ لم يكن مهتماً كثيراً بفكرة "تفويض الحقوق" ولا بفكرة "وحدة وادى النيل".

يبدو واضحاً الآن أن أفكار على عبد اللطيف كانت تختلف كثيراً عن أفكار بعض أعضاء الاتحاد السودانى القياديين (مثل سليمان كشة). فقد كان هؤلاء يفكرون أيضاً فى إطار مشابه "للوطنية السودانية" كما عند جماعة "الحضارة"، وكانوا جميعاً يتفقون على فكرة وجود "أمة سودانية". ولكن الأمة السودانية التى يجب تمثيلها من وجهة نظر بعض قياديى الاتحاد السودانى، هم "الشعب العربى الكريم"، ذى الاصل الشريف فى الشمال (والذين قد يمثلهم الزعماء الدينيون والقبليون). ولعل تأييدهم لقضية "الوحدة مع مصر" (أو "وحدة وادى النيل" والتى كانت تعنى فى تلك اللحظة تفويض الحقوق إلى مصر فى المفاوضات المرتقبة) قد نهض على تعريفهم لأنفسهم "كعرب". وبإيجاز فقد اختلفوا مع على عبد اللطيف على مفهوم "الأمة السودانية" وعلى معنى "الاتحاد" معاً، فأصبح الصدام محتماً.

إذن، لماذا قبلت المجموعة الاخرى فى جمعية الاتحاد السودانى (وعلى رأسها عبيد حاج الأمين) آراء على عبد اللطيف؟ ولعلنا نفترض، عندما نأخذ فى اعتبارنا المقت الذى أبداه عبيد إزاء الزعماء القبليين والدينيين[40] أن هذه المجموعة قد طورت – إلى حد ما – وعياً ذاتياً حيث تتمايز ما يمكن تسميتها بطبقة "الافندية" (أىْ الموظفين والانتلجنسيا) عن القوى الدينية والقبلية، وان هذا الوعى الذاتى خالٍ إلى حدٍ ما من فكرة المحتد. لكن لِمَ كان هذا الموقف سهلاً بالنسبة لعبيد حاج الأمين وصعباً لسليمان كشة؟ الأرجح أن هذا يرجع – جزئياً على الأقل – الى اختلاف المهنة. إذ بينما كان عبيد موظفاً حكومياً (فى السكة الحديد أولاً ثم فى السجون ثم البريد والبرق)، كان سليمان تاجراً. وقد كانت الخدمة المدنية والجيش هما المجالان المهنيان المفتوحان للناس ذوى الاصل وذوى "المنحدر الزنجى المنبتِّين قبلياً" فى آن معاً، وقد كانت هذه هى المواقع التى بزغ فيها وعى "الافندية" بذاتهم بغض النظر عن الاصل. ومن الناحية الاخرى كان عالم تجار أم درمان الأثرياء، الذى عاش وسطه سليمان كشة، تسوده تقليدياً قبائل الشمال الثرية مثل الجعليين والدناقلة ولم يكن ثمة تمييز واضح بين الوعى بالذات على أساس المهنة أو على أساس المحتد. ولهذا السبب لم يستطع سليمان كشة، رغم انه كان مثقفاً، أن يطور وعياً ذاتياً واضحاً "كأفندى" مقابل القوى الدينية والقبلية، إذ ظل وعيه بذاته هو وعى "الشعب العربى الكريم". ويمكننا القول إن الحركة قد نجحت نتيجة للانقسام وسط قيادة جمعية الاتحاد السودانى مع ظهور على عبد اللطيف، وكنتيجة لانسحاب المجموعة التى يمثلها سليمان كشة لاحقاً، فى القضاء على فكرة المحتد وتثبيت الوعى بالذات "كأفندية".

ثمة نقطة يجب توضيحها. إذا كان هذا هو سبب الانقسام، لماذا قاد هذا إلى نهاية متناقضة نوعاً ما؟ أى لماذا وقف على عبد اللطيف (الذى لم يكترث كثيراً لفكرة "وحدة وادى النيل") ومؤيدوه بجانب مصر، ولماذا سحب معارضوه (الذين ارتبطوا بشعار "وحدة وادى النيل") تأييدهم لهذا الشعار؟

(٣) تحوّل فى مستوى "وحدة وادى النيل"

يُعزى تبادل المواقع هذا الى أن تحولاً ما كان يحدث فى مستوى "وحدة وادى النيل". فقد كان هذا الشعار يستخدم سابقاً، فى سياق السياسة المصرية باعتباره شعار بعض أعضاء الأسرة المالكة المعادين لبريطانيا (مثل الأمير عمر طوسون) وأعضاء الحزب الوطنى، حيث كان تعاطى الشأن السودانى يتم أساساً بواسطة هؤلاء الناس. وانتقل هذا الشعار لاحقاً نتيجة لتطورات فى السياسة المصرية إلى بعض أعضاء الحزب الوطنى

القريبين من الوفد[41] وبعض الوفديين،[42] وقد بدأت العناصر الشعبية فى حزب الوفد[43] فى هذه اللحظة، أى النصف الأخير من عام ١٩٢٣ (وعندما كانت الانتخابات الاولى على أساس دستور ١٩٢٣ على الأبواب وكان انتصار حزب الوفد متوقعاً) تلعب دوراً أساسياً فى الترويج لهذه القضية. وقد اختارت هذه العناصر الشعبية (التى شكلت لاحقاً "الاتحاد العام لنقابات عمال وادى النيل فى مارس ١٩٢٤) فى معاملاتها مع السودان، أن تبحث عن حليف، ليس وسط الزعماء الدينيين والقبليين، وإنما وسط طبقة صغار الموظفين والضباط الصاعدة من أمثال على عبد اللطيف. ومما يجدر ذكره أن موظفى الحكومة من ذوى الأصل الجنوبى قد لعبوا دوراً هاماً فى "جمعية العمال" (التى تشكلت فى السودان فى١٩٢٤ كأداة ارتباط بين جمعية اللواء الأبيض والاتحاد العام لنقابات عمال وادى النيل).[44]

ومن هنا يمكننا ان نفترض أن "الاتحاد مع مصر" كان يعنى من وجهة نظر بعض قياديى جمعية الاتحاد السودانى (مثل سليمان كشة) الاتحاد مع قوى فى المجتمع المصرى من قبيل تلك القوى التى يمثلها الأمير عمر طوسون – على الاقل حتى نهاية العام ١٩٢٢. ولعلهم كانوا مطمئنين الى أن حق "الشعب العربى الكريم" (أى الزعماء الدينيين والقبليين والانتلجنسيا الناشئة والتى تتشابك مع هؤلاء الزعماء – من ناحية المنحدر – الى حد كبير) فى التحدث باسم "الامة السودانية" قد أعترف به بلا جدال. لكن فى نهاية ١٩٢٢ كان من الواضح ان معنى "الاتحاد مع مصر" قد تغير كثيراً. ولما أصبح "الاتحاد" يعنى الاتحاد مع العناصر الوفدية الشعبية، فقد كان هناك خوف ان تصبح حقوق "الشعب العربى الكريم" فى تمثيل السودان، موضع شك.

وهذا هو السبب الذى أجبر مناوئى على عبد اللطيف (الذين كانوا يلتزمون "بوحدة وادى النيل") على الانسحاب من هذه القضية. وهو ذات السبب الذى جعله (وهو الذى لم يكن يلتزم كثيراً بهذه القضية) قادراً على التوفيق بينها وبين "وطنيته السودانية". ومن هذا التوفيق ولدت "جمعية اللواء الأبيض".

III اللواء الأبيض: دلالات "الأبيض"

سنركز فى هذا الفصل على تحليل أفكار وأنشطة (ولا نشاط) جمعية اللواء الأبيض "الرسمية" باعتبارها تتمايز عن الحركات الاخرى التى نشطت فى ١٩٢٤ (انظر التمهيد). وبعبارات أخرى، سنركز انتباهنا على تلك المنظمة التى بدأت أنشطتها عقب ٢٠ مايو ١٩٢٤ [٤٥] تحت النظام التالى:

(١) الاسم: جمعية اللواء الأبيض؛ (٢) يرمز "الأبيض" الى القانونية والسلمية والاعتدال؛ (٣) لا تمييز بين مختلف القبائل فى السودان؛ (٤) لا يُقبل المصريون كأعضاء فى الجمعية؛ (٥) الأهداف: توحيد السودان مع مصر وإجلاء بريطانيا عن السودان؛ (٦) ومع ذلك، هذه المنظمة ليست معادية للحكومة الراهنة التى تحكم السودان من الناحية القانونية طبقاً لمعاهدة ١٨٩٩ الأنجليزية - المصرية؛ (٧) الإجراءات اللازمة للوصول إلى الأهداف: أفعال الاحتجاج بهدف مساعدة مصر فى المفاوضات.[٤٦]

استخدمت الجمعية علماً أبيض رمزاً لها، وبالفعل فقد تجسد مفهوم الوطنية عند هذه المنظمة تماماً - كما سنرى - فى علمها الأبيض الذى صُمِّمَ "كعلمٍ للسودان".[٤٧]

(١) دلالات "الأبيض"

١) تميزت جمعية اللواء الأبيض، خلافاً لصورتها السائدة، بسكونها أكثر من نشاطاتها خلال مسار أحداث ١٩٢٤. فقد انتهت أنشطة اللواء الأبيض الرسمية كمنظمة بحلول يوليو ١٩٢٤. ولم يعد بعدها ثمة أنشطة "منسوبة كاملة للواء الأبيض".[٤٨] وتأسس العديد من "الفروع" بدون الحصول على موافقة اللجنة المركزية. كما فشلت الجمعية فى أن تشارك رسمياً فى الحركات الأخرى البارزة التى حدثت خلال تلك السنة (انظر التمهيد) وبإيجاز فقد فشلت فى أن تستجيب بفاعلية للتطورات الواقعية.

وتمكن رؤية التجلى اللافت لهذا الفشل فى موقف اللواء الأبيض المتردد نوعاً ما تجاه المظاهرات. والمظاهرة الوحيدة التى نظمتها الجمعية تحت رايتها البيضاء كانت هى مظاهرة الخرطوم فى ٢٣ يونيو.[٤٩] بعد ذلك، أىْ بعد أن أصبح حظر التظاهر الصادر فى ٢٢ يونيو معروفاً على نطاق واسع، لم تستطع اللجنة المركزية للجمعية أن تحدّد سياسة ثابتة حول مسألة التظاهر. إذ لم يستطيعوا أن يقرروا ما إذا كانوا سيسيرون المظاهرات أم لا،[٥٠] وساد اتجاه سلبى نحو التظاهر وسط اللجنة المركزية عقب اعتقال على عبد اللطيف فى يوليو. وعندما قُدمت الجمعية أخيراً للمحاكمة فى ١٩٢٥،

اضطرت حتى حكومة السودان لتبرئة الجمعية من مسئولية الاشتراك فى التظاهرات باستثناء ثلاث حالات فقط (تحديداً تظاهرات ٢٣ يونيو و٢٦ يونيو و٢٢ يوليو والتى جرت كلها فى الخرطوم).[٥١] أما بالنسبة للمظاهرات الاخرى - ومن بينها مظاهرة أم درمان الشعبية فى ١٥ أغسطس والتى أرعبت تجار المدينة الأجانب وأقلقت البريطانيين الى حد كبير[٥٢] - فإن اللواء الأبيض لمْ تشترك فيها. وبعيداً عن هذا، فقد أصدرت اللجنة المركزية المنشورات أكثر من مرة مخاطبة التجار ومؤكدة ان الحركة لا تعاديهم.[٥٣]

لماذا أحجمت اللواء الأبيض عن المشاركة فى المظاهرات الشعبية؟ يكمن السبب الظاهرى فى حقيقة ان التظاهر أصبح "فعلاً غير قانونى" فى السودان عقب الحظر فى ٢٢ يونيو، ومن ثم أصبح فعلاً لا يتماشى مع مبدأ "قانونية وسلمية" الجمعية. لكن لماذا كان الإصرار على "القانونية والسلمية" ضرورياً إلى هذا الحد؟[٥٤]

فيما يتعلق بهذه النقطة علينا ان ننتبه الى موقف عبيد حاج الأمين الذى أصبح رئيساً للجمعية عقب اعتقال على عبد اللطيف. فتنظيم المظاهرات من وجهة نظره لا معنى له طالما كانت تقود إلى المزيد من الاعتقالات. وكان يريد ان يوقف موجة المظاهرات طالما أن الجمعية نجحت، فى تقديره، فى "إنجاز هدفها الأول فى إظهار إرادتها".[٥٥] وهو يعنى، بلا شك، بعبارة "إظهار الإرادة" سلسلة برقيات الاحتجاج التى أرسلت إلى الحاكم العام والبرلمان المصرى.[٥٦] وهذا يذكرنا ببعض فقرات نظام الجمعية: «الأهداف: توحيد السودان مع مصر وإجلاء البريطانيين عن السودان.... والوسائل هى: أفعال احتجاج لمساعدة مصر فى المفاوضات».

وقد يمكننا القول إن اللواء الأبيض هى جمعية كُونت كتنظيم يساعد مصر. وهى منظمة تشكلت على افتراض أنها قد فوضت سلفاً حقوقها فى التمثيل الى مصر، لذا فالجمعية اعتبرت نفسها (كونها فوضت حقوقها إلى مصر) ممتنعة عن القيام بأى نشاط من شأنه أن يسبب المتاعب لحكومة مصر الوفدية. فكان عليها أن تكف عن أى أفعال "عنيفة" و "غير قانونية" قد تسبب ضرراً لموقف سعد زغلول فى مفاوضاته مع مكدونالد. وبإيجاز فتركيزها على "الأبيض" (أى القانونية والسلمية) كان بسبب رأيها القائل بأنها قد فوضت سلفاً حقوقها إلى الآخرين.

وهذا يعنى، بلا شك، ان نزوع على عبد اللطيف الأول (حيث لم يكن مهتماً بمفهوم "تفويض الحقوق" مثلما كان ملتزماً بمفهوم تقرير المصير "للأمة السودانية") قد حُدَّ منه أثناء التطورات الفعلية للحركة إثر بدء المنظمة لأنشطتها الرسمية كجمعية لواء "أبيض". والموحى أن البرقية التى أرسلت إلى الحاكم العام فى ١٦ مايو ١٩٢٤ (وقعها الأعضاء الخمسة المؤسسون لجمعية اللواء الأبيض قبل أربعة أيام فقط من تأسيسها

رسميا) ركزت على حق تقرير المصير للشعب السوداني، بينما نلحظ بالكاد مفهوم تفويض الحقوق إلى مصر.(٥٧)

لكن وعقب تدشين جمعية اللواء "الأبيض" رسمياً، بدأ التزام الحركة بفكرة تفويض الحقوق يتصاعد وبالتالى زاد التزامها بمبدأ "القانونية والسلمية" فقاد هذا لاحقاً الى فقدان حرية الفعل.

٢) من دلالات "الأبيض" الاخرى انه ليس أخضر (وعلم مصر كان أخضر أيامها). وقد أستخدم العلم الأخضر فى أحداث ١٩٢٤ أكثر من العلم الأبيض. إذ جرت مظاهرات الخرطوم فى ٢٦ يونيو ١٩٢٤ (٥٨) ومظاهرة طلاب المدرسة الحربية المسلحة فى ٩ أغسطس والمظاهرات الشعبية فى أم درمان فى ١٥ أغسطس (٥٩) وتمرد السجن فى ٢٤ نوفمبر، (٦٠) على سبيل المثال، كلها تحت العلم الأخضر (أى المصرى).

ومظاهرة ٢٦ يونيو أكثر دلالة. فهى، فى الواقع، مظاهرة نظمها أعضاء اللواء الأبيض. ولكن تسيير مظاهرة كان حينها يُعد عملاً غير قانونى ولا تستطيع الجمعية ان تربط نفسها (كمنظمة) بهذا التحرك. لذا فقد أستخدم العلم الأخضر للإيحاء بأن هذه المظاهرة نظمها "أفراد عاديون لا ينتمون للجمعية البتَّة". (٦١)

أستخدم علم مصر، هنا، ليكون مؤشراً إلى أن التحرك الذى حدث فى ظله لا شأن له بجمعية اللواء الأبيض. ومن ثم يمكن أن نفترض عكسياً أن جمعية اللواء الأبيض باستخدامها لعلمها الأبيض كانت تحاول التمييز بين مصر والجمعية على نحو بيِّن. وبعبارات أخرى، فالأبيض يشير، فى هذا السياق، إلى أن أعضاء الجمعية كانوا حريصين على ترسيخ أنفسهم ككيان وطنى مستقل ومتمايز عن الأمة المصرية. ويبدو هذا، للوهلة الأولى، مناقضاً لالتزام الجمعية بقضية "وحدة وادى النيل". لكنه فعلياً، لا يناقض هذا الالتزام إطلاقاً. وعلى العكس فتثبيتهم لأنفسهم "كأمة سودانية" (مع اعتبار وجود مجموعة "الحضارة" التى دافعت عن نمط من "الوطنية السودانية" وأيدت - تأسيساً عليه - تفويض الحقوق الى بريطانيا) كان خطوة ضرورية قبل تأييد تفويض الحقوق إلى مصر. وكان عليهم ان يمتنعوا بصرامة عن مماهاة أنفسهم والأمة المصرية، طالما كان هذا سيؤدى إلى تصنيفهم كواجهة لمصر ويؤدى، من ثم، إلى أن يخسروا قضيتهم. كان عليهم ان يتمسكوا بالعلم الأبيض، "علم السودان". ولذات السبب ما كانوا يستطيعون أن يقبلوا المصريين كأعضاء فى الجمعية.

وثمة واقعة أخرى عارضة تكشف بجلاء إصرار أعضاء الجمعية على تعريف أنفسهم "كسودانيين". (وتكشف فى ذات الوقت، أن البريطانيين حاولوا أن ينكروا عليهم كونهم "سودانيين" لكى يدحضوا حقهم فى التحدث باسم "الأمة السودانية"). فأثناء التحقيق الذى أجرى عقب تمرد السجن فى نوفمبر ١٩٢٤، سُئل المشاركون فى التمرد

عن "جنسهم"، وعندما أصروا على الإجابة بأنهم «سودانيون» جُلدوا بوحشية، وأعلن الضابط البريطانى المسئول انه لا يقبل "سودانى" كإجابة عن "الجنس"، وقرروا إثر هذا تفادى الجلد بالإجابة "بجعلى" و "دنكاوى" و "عربى مصرى" و"مولد" وهلم جرا.(٦٢)

وتوحى هذه الواقعة، فى ذات الوقت، أن أعضاء الجمعية عموماً حاولوا (لولا الجلد) أن ينكروا التصنيف على أساس القبيلة، كخطوة تجاه تثبيت انفسهم "كأمة سودانية". ويؤكد هذا وجود فقرة معينة فى نظام الجمعية، أىْ تلك الفقرة التى تقول «لا تمييز بين مختلف القبائل فى السودان»، وهى فقرة تذكرنا "بجمعية قبائل السودان المتحدة" والتى قيل إن على عبد اللطيف كان ينتمى لها.

وفى الختام يمكن أن نخلص إلى أن دلالات "الأبيض" كانت هى "الأمة السودانية" التى "فوضت حقوقها إلى الآخرين". كما اتضح الآن فقد كانت تجليًا لاستراتيجية تقيدت تماما بالمبادئ الأساسية "للوطنية السودانية" كما عند مجموعة "الحضارة"، أى :

أ- تأكيد أن السودان كيان وطنى مستقل له حقه الخاص فى تقرير مصيره.

ب- تفويض حقوقه هذه إلى آخرين (مصر أو بريطانيا).

(٢) بعض الملاحظات الإضافية

لقد آلت استراتيجية "الأبيض" (أىْ "أمة سودانية" "فوضت حقوقها الى الآخرين") فى النهاية الى الفشل. وقد حالت دون تعاون الجمعية مع قوى مختلفة داخل المجتمع، وبالتالى دون تطورها إلى حركة شعبية فعالة. وفى هذا القسم سنناقش بعض النقاط المرتبطة باستراتيجية "الأبيض" هذه، ومن ثم نحاول أن نلقى الضوء على أسباب فشل حركة اللواء الأبيض.

١) ثبت أن مفهوم "تفويض الحقوق" كان قاتلاً لجمعية اللواء الأبيض. وفى هذه النقطة لانخطئ إنْ افترضنا ان صلة اللواء الأبيض التى استمرت مع الاتحاد العام لنقابات عمال وادى النيل فى مصر قد انقلبت قيداً على نشاطات الجمعية.

غنى عن القول إن اتحاد عام نقابات وادى النيل الذى تشكل فى مصر فى مارس ١٩٢٤ بقيادة الوفدى عبد الرحمن فهمى كانت نتاجاً لثورة ١٩١٩، وأنه كان ثورياً بمعنى انه يرمز الى انجاز تحول الحركة العمالية فى مصر إلى أيدى مصريين أى "التمصير" (بعد ان كانت تسودها العناصر الاجنبية فيما مضى). ولكنها فى ذات الوقت منظمة ظهرت للوجود بهدف مواجهة تهديدات الشيوعية (كما يتجلى من حقيقة أنه تشكل بعد فترة وجيزة من القمع الفظ للحركة الشيوعية فى الاسكندرية فى ربيع ١٩٢٤) - إنها منظمة لمصالحة الرأسماليين والعمال. وقد هاجم عبد الرحمن فهمى الشيوعية مراراً باعتبارها "عقيدة الحرب والتخريب" وشدد على أهمية النضال القانونى.(٦٣)

وخلاف وظيفة الاتحاد العام كوسيط بين الرأسماليين والعمال كانت له وظيفتان خاصتان. الأولى أن يكون حلقة الوصل بين حكومة مصر الوفدية وحكومة بريطانيا العمالية والثانية ان يكون حلقة الوصل بين مصر والسودان. وكان من المأمول ان يقوى الاتحاد العام، من خلال هاتين الوظيفتين، موقف سعد زغلول فى تعاملاته مع مكدونالد. وقد أطرى عبد الرحمن فهمى حزب العمال البريطانى واصفاً إياه كحزب يقوم على (مبادئ الاشتراكية النبيلة التى لا تتعارض مع أى دين).[٦٤] كما نشط عبد الرحمن فهمى أيضاً فى قضية الاتحاد مع السودان. ومع ذلك كان حريصاً على ألا تضر هذه الأنشطة الحكومة الوفدية فى مفاوضاتها مع بريطانيا. ولهذا السبب حث أعضاء الاتحاد العام على عدم الاشتراك فى مظاهرة كانوا يخططون لها للتعبير عن تعاطفهم مع الحركة فى عطبرة فى أغسطس ١٩٢٤. وقال «هناك خطر أن تتسلل بعض العناصر الشريرة فى صفوف العمال وتحدث اضطرابات قد تقود الى نتائج غير مرغوبة».[٦٥]

وبإيجاز فقد قيد العمال المصريون الذين انتظموا تحت راية الاتحاد العام أنفسهم بذات مفهوم "القانونية والسلمية" الذى قيد أعضاء جمعية اللوء الأبيض. ويبدو واضحاً ان عبد الرحمن فهمى لم يكن يعنى بالأنشطة "غير" القانونية و "غير" السلمية سوى أنشطة الشيوعيين. ولقد كانت جمعية اللواء الأبيض مرتبطة بالاتحاد العام هذا ارتباطاً وثيقاً عبر منظمتها الفرعية "جمعية العمال". ولا غرو ان حالت هذه العلاقة دون تعاون اللواء الأبيض مع القوى الاجتماعية التى يناوئها الاتحاد العام. (بالنسبة لواقعة عطبرة لا يمكن استبعاد النفوذ الشيوعى استبعاداً كاملاً. يقال إن عطبرة فى تلك الأيام كانت مركزاً للنشاطات الشيوعية فى السودان.[٦٦] وكذلك يبدو ان الحزب الشيوعى المصرى قد تغلغل فى السودان الى حد ما. فقد اكتشفت السلطات البريطانية فى ١٩٢٥ مسودة لبرنامج الحزب الشيوعى المصرى - فى الخرطوم لا القاهرة).[٦٧] وكما ذكرنا آنفاً فالاتحاد العام لنقابات عمال وادى النيل كان يمثل الوجه الأكثر ثورية وشعبية فى قضية "وحدة وادى النيل" مقارنة بالجوانب التى يمثلها اعضاء الأسرة المالكة أو الحزب الوطنى. وللمفارقة، كانت العلاقة مع الاتحاد العام، إبان أحداث ١٩٢٤، رغم ذلك، عاملاً سلبياً أكثر من كونها عاملاً إيجابياً.

٢) فى ملمح آخر لاستراتيجية "الأبيض" نجد أن مفهوم "الأمة السودانية" لم يسبب ظاهرياً أى ضرر لحركة اللواء الأبيض مثلما فعل مفهوم "تفويض الحقوق". ولكن من ناحية أخرى، يتشابك الملمحان فى بعض الأحيان، وعلى سبيل المثال، فقد ظل موظفو النقل النهرى فى الخرطوم بحرى الذين يشكلون القسم الأهم فى جمعية العمال (وكثيرون منهم من غير العرب ومن ذوى الأصل الجنوبى) صامتين عندما كان صغار التجار والحرفيون من الخرطوم وأم درمان (ومعظمهم من العرب الشماليين) يتظاهرون تحت علم مصر الأخضر ويرشقون محلات التجار الأجانب بالحجارة (هل لأن أعضاء

جمعية العمال كانوا مقيدين بسبب علاقتهم بالاتحاد العام؟).

ونطرح هنا سؤالاً بسيطاً: لِمَ اختارت جمعية اللواء الأبيض أن تقيد نفسها بمفهوم "تفويض الحقوق الى الأخرين"؟ نظرياً يمكن ان نرجع هذا الى حقيقة انهم لم يكونوا خلواً من التأثر بإطار "الوطنية السودانية" الذى دفعته "الحضارة" الى المقدمة، (أى: أ/ تأسيس السودان ككيان وطنى مستقل له الحق فى تقرير مصيره؛ ب/ تفويض حقوقه الى الآخرين). إذن، لماذا لم يتحرروا من هذا الإطار؟ إن القول بأن جمعية اللواء الابيض لم تنج من الإطار الفكرى "للحضارة"، وبالتالى لم تستطع ان تتوحد مع قوى شعبية أوسع تظل حجة سطحية. وعلينا أن نقول - على العكس من ذلك - إنه طالما كانت جمعية اللواء الأبيض هى مجموعة من الناس غير القادرين على التوحد مع قوى شعبية أوسع، فقد سمحوا لأنفسهم ان يسقطوا فى شراك الإطار الفكرى "للوطنية السودانية" من طراز وطنية جمعية "الحضارة".

وعلى سبيل المثال كان على عَلِي عبد اللطيف أن ينتقل مباشرة - وهو الذى كان ملتزماً بقضية "تقرير مصير الأمة السودانية" - الى تحرك أكثر استقلالاً دون التفكير فى "تفويض الحقوق إلى الآخرين". لكنه لم يفعل. لماذا؟ نفترض ان هذا كان بسبب نقص مفهومه عن "الأمة السودانية". بعبارات اخرى، بينما كانت البرجوازية الزراعية (تتكون من الزعماء الدينيين والقبليين) تزعم أنها تجسد "الأمة السودانية"، كان مفهوم على عبد اللطيف عن «الأمة السودانية» يفتقر الى قاعدة صلبة يستطيع أن يشن منها الحرب على هذه القوى: أى أن أساس "الوطنية السودانية" عنده كان - ومن ناحية الطبقة - أساساً محدوداً جداً.

كان على عبد اللطيف ينتمى، من ناحية الأصل، الى "حثالة المجتمع". لكنه، من ناحية الطبقة، كان ينتمى إلى "صفوة المجتمع" - الأفندية، أو البرجوازية الصغيرة. لقد كان مفهومه عن "الوطنية السودانية" ثورياً من ناحية ضمه لعناصر المجتمع المضطهدة عرقياً. لكنه فشل فى ضم العناصر المستغلة اقتصادياً (تحديداً العمال و - إلى حد كبير فى حالة السودان - المزارعين الذين حُكموا واُستغلوا ونُظموا فى إطار الطريقة والقبيلة)، فى حين كانت هناك حاجة ماسة الى نمط من "الوطنية السودانية" يستطيع تعبئة هذه القوى، إذا ما أريد "للوطنية السودانية"، كما عند الزعماء الدينيين والقبليين، ان تُهزم فعلاً.

الهوامش

(١) انظر، كمثال، سلسلة مقالات كتبها محمد جلال كشك ونشرت في "أكتوبر" بعنوان "حديث في الوحدة والانفصال" في النصف الأخير من عام ١٩٨٤

(٢) طبيعي ان معظم الدراسات عن جمعية اللواء الابيض نشرت في السودان فقط بعد الاستقلال في ١٩٥٦.

(٣) انظر على سبيل المثال، جعفر محمد على بخيت: الإدارة البريطانية والحركة الوطنية في السودان ١٩١٩-١٩٣٩، بيروت، ١٩٧٢، ص ٩٣ حيث يزعم ان العلم الابيض قد استخدم في كل المظاهرات. أنظر ايضاً: محمد أنيس، "حركة اللواء الأبيض بعد خمسين عاماً في السودان ومصر"، "الاهرام"، ٢٩ يونيو - ٧ يوليو، ١٩٧٣

(٤) وردت في: سليمان كشة، اللواء الأبيض، الخرطوم، ١٩٥٧، ص ٥٥ وأيضاً: Egypt and Sudan, F.O. 371 / 10905 Political Agitation in Sudan, p. 12.

(٥) "الرأى العام"، الخرطوم، ٣١ مارس، ١٩٥٦، ص ٥.

(٦) كلمات ماكدونالد في: Cmd. 2269, Egypt, No. 1 (1924) p. 4.

(٧) Egypt and Sudan, F.O.371/10049, No 5239, Future Status of Sudan, pp. 1-2.

(٨) نفس المصدر السابق.

(٩) نفس المصدر السابق، ص ٣، ص ٦، ص ٣٢، ص ٤٩.

(١٠) كان حزب العمال البريطاني يهاجم مشروع الجزيرة عندما كان في المعارضة، ولكن عندما جاء الى السلطة في ١٩٢٤ واصل نفس الخط السياسي تجاه المشروع (ومن ثم تجاه مصر والسودان) مثل سلفه. وقد هاجم هـ ب. راثبون، عضو الحزب الشيوعي البريطاني في تلك الأيام. حكومة حزب العمال في هذه النقطة.

H. P. Rathbone, "The Sudan Scandal", The Labour Monthly, Aug. 1924.

انظر أيضاً:

The Daily Herald, 2 Feb. 1924, p. 2.

وقد كان حزب العمال يتبع بوعي سياسة امبريالية تجاه مصر والسودان بهدف تقوية مركزه المتذبذب نوعاً ما في السياسة البريطانية. انظر محمد أحمد أنيس "ثورة ١٩١٩ وحزب العمال البريطاني"، "الهلال"، اكتوبر ١٩٦٤، ص ٢٨.

(١١) ظهر هذا التأكيد في تقرير ملنر ١٩٢٠ وأكده الإعلان البريطاني عن استقلال مصر الصادر في ٢٨ فبراير ١٩٢٢ حيث عومل السودان - ليس كجزء من استقلال مصر - وإنما أحد أربع نقاط أجلت لتسويتها من خلال المفاوضات.

(١٢) محمد أحمد أنيس، "ثورة ١٩١٩ وحزب العمال البريطاني"، ص ٢٩.

(١٣) كان عبد الرحمن فهمي رئيس الاتحاد العام لنقابات عمال وادى النيل يتحدث علناً مؤيداً المفاوضات. انظر مذكرات عبد الرحمن فهمي، ملف رقم ٢٨، ص ٢٨٤٦ - ٢٨٤٨ (محفوظة في مركز وثائق وتاريخ مصر المعاصر، دار الكتب، القاهرة).

(١٤) مما يجدر ذكره أن المذكرة التي وقعها "عمد وأعيان وتجار ومواطنو مركز الكاملين وموظفوه المحليون" (والتي قدموها الى حكومة السودان محتجين ضد المقالة التي كتبها د. محجوب ثابت عن مشروع الجزيرة ومعبرين عن تأييدهم الحار للمشروع) قد انتهت بالجملة التالية: «وفي الختام نود أن ننسب أنفسنا الى السير السيد على الميرغنى والسيد عبد الرحمن المهدى والشريف على الهندى وأعضاء الوفد السودانى الآخرين في كل تحركاتهم نيابة عن الأمة السودانية ولصالح خزان مكوار». في:

Egypt and Sudan, F. O. 371/10049, No. 5239, pp. 54-56 وهكذا فقد ربطت مصالح "الوفد السوداني" بشدة بمصالح البرجوازية الزراعية في المستقبل.

(١٥) وردت في: محمد أبو القاسم حاج حمد، السودان: المأزق التاريخي وآفاق المستقبل، بيروت، ١٩٨٠، ص ١١٩-١٢٠. ونجد نفس البنية الايديولوجية في نص القرار الذى تبناه اجتماع الأعيان الذى عقد في منزل السيد عبد الرحمن المهدى في أم درمان في ١٠ يونيو ١٩٢٤.

(١٦) أكثر التعبيرات جرأة عن هذه النظرة نجدها في المقال الذى نُشر في "الحضارة" في ٢٥ يونيو ١٩٢٤ والذى هاجم جمعية اللواء الابيض بعنف. حيث يقول المقال: «أهينت البلاد لما تظاهر أصغر وأوضع رجالها دون أن يكون لهم مركز بأنهم المتصدون والمعبرون عن رأى الأمة». ويقول «إن الشعب ينقسم إلى قبائل وبطون وعشائر، ولكل منها رئيس أو زعيم أو شيخ، وهؤلاء هم أصحاب الحق في الحديث عن البلاد». ورد في: أحمد إبراهيم دياب، ثورة ١٩٢٤: دراسات ووقائع. الخرطوم، ١٩٧٧، ص ٣٢. وكذلك القرار المذكور آنفاً (أنظر الهامش ١٥) والذى يبدأ بالتصريح التالي: «الفريق الذى اجتمع اليوم ... يضم شخصيات بارزة من الأمة السودانية المؤهلين لإبداء الرأى. وقد ضمنوا في هذا البيان تفاصيل المبادئ العامة التي وافق عليها السودان كله...»

Egypt and Sudan, F. O. 407/199, p. 140.

وفى ختام مذكرة أعيان الكاملين (أنظر الهامش ١٤) نجد هذه التعبيرات «يعيش البريطانيون وعدلهم! يعيش السودان، وحاكم السودان، وأشراف السودان، تحت حماية صاحب الجلالة الملك جورج الخامس ملك بريطانيا العظمى وامبراطور الهند».

Egypt and Sudan, F. O. 371/10049, No. 5239, pp. 54-56.

(١٧) انظر على سبيل المثال، أحمد إبراهيم دياب، سابق ص ١٦.

(١٨) Muddathir Abd al-Rahim, Imperialism and Nationalism in the Sudan: A Study in Constitutional and Political Development, 1899-1956, London 1969, p. 105

مبارك بابكر الريح، ثورة ١٩٢٤ السودانية، الخرطوم، ١٩٥٧ ص ٦٣؛ محمد أنيس، "حركة اللواء الأبيض"..... "الأهرام"، ٢٩ يونيو ١٩٧٣؛ شوقى عطا الله الجمال، تاريخ سودان وادى النيل، الجزء الثاني، القاهرة ١٩٨٠، ص ٢٥٤.

(١٩) حسن نجيلة ملامح من المجتمع السوداني". الجزء الأول (الطبعة الثانية)، القاهرة، ١٩٦٠، ص ١٤١.

(٢٠) أحمد إبراهيم دياب، سابق، صفحتى ٨، ١٢.

(٢١) "الرأى العام"، الخرطوم، ٣١ مارس ١٩٥٦، ص ٢.

(٢٢) توحي نشاطاته خلال العام ١٩٢٤ انه لم يكن مرتبطاً كثيراً بقضية "وحدة وادى النيل"، بل كان مهتماً أكثر بقضية تقرير المصير للشعب السوداني. أنظر:

Egypt and Sudan, F. O. 371/10905, Political Agitation in Sudan pp. 8-9.

(٢٣) سليمان كشة، وثبة السودان الأولى؛ أسرار ووثائق تاريخية، الخرطوم، د ت.، ص ١٤.

(٢٤) حسن نجيلة، سابق، ص ١٢٥.

(٢٥) سليمان كشة، وثبة السودان الأولى .... ص ٩، ص ١٢-١٤.

(٢٦) أحمد إبراهيم دياب، سابق، ص ٢٢؛ محمد أنيس، "حركة اللواء الأبيض..."، "الأهرام"، ٢ يوليو ١٩٧٣.

(٢٧) Egypt and Sudan, F. O. 371/10049, No. 5239, pp. 45-46.

(٢٨) مما يجدر ذكره أن عبيد يبدو، خلافاً لسليمان كشة، أكثر مقتاً للسلطات التقليدية (قبلية أو دينية) بالرغم من انه هو نفسه ذو أصل طيب. وبالرغم من أن حكومة السودان حاولت ان تصالحه عبر الشيخ الطيب هاشم (احد الأعيان من أسرة الهاشماب التي يرتبط بها عبيد عن طريق زواج أحد أخوانه) إلا ان عبيد رفض هذا. حسن نجيلة، سابق، ص ١٤٤.

(٢٩) Egypt and Sudan, F.O. 371/10905, Political Agitation in Sudan, p. 5.

كان البريطانيون حريصين على تأكيد "الأصل العبودي" لعلى عبد اللطيف محاولين إثبات انه ليس مؤهلاً لتمثيل السودان. وقد كان رد فعل بعض الكتاب السودانيين أن تجنبوا ذكر أصل على عبد اللطيف كلية. انظر على سبيل المثال، مكى شبيكة، السودان عبر القرون، بيروت، ١٩٦٥، ص ٤٨٨، وأيضاً؛ عبد الحميد ابراهيم عبد الرحمن، الزعيم على عبد اللطيف، القاهرة، ١٩٥٠. لكن ولكى نفهم مفهوم على عبد اللطيف عن "الوطنية" وتأثير مجيئه للحركة، علينا أن نأخذ أصله فى الاعتبار.

(٣٠) سليمان كشة، اللواء الابيض، ١٩٥٧، ص ٤ - ٦؛ حسن نجيلة، سابق، ص ٩٨.

(٣١) عبد الكريم السيد، اللواء الأبيض؛ تاريخ ثورة ١٩٢٤، مذكرات ومشاهدات سجين، الخرطوم، ١٩٧٠، ص ٩.

(٣٢) Egypt and Sudan, F.O. 371/10905, Political Agitation in Sudan, p. 5.

(٣٣) جعفر محمد على بخيت، سابق ص ٧٧؛ سليمان كشة، اللواء الابيض، ١٩٥٧، ص٤.

(٣٤) Egypt and Sudan, F.O. 371/10905, Political Agitation in Sudan, p. 5.

بالطبع قد يكون هذا تفسير تأثر بوجهة النظر البريطانية. لكن تجدر ملاحظة ان النص الأصلى لـ "مطالب الأمة" لم يعد موجوداً، وبالتالى لن نستطيع ان نعرف محتواها على وجه الدقة. وعلى خلاف التفسير الشائع لم يُنشر نص الوثيقة فى جريدة "الاخبار" القاهرية. وما نُشر لم يكن سوى تلخيص جزئى من النص الذى سعى الصحفى أمين الرافعى للحصول عليه. يقرر الجزء الأول من نسخة "الأخبار" بوضوح ان «البريطانيين يتآمرون لفصل السودان عن مصر بغض النظر عن إرادة الشعب». (الاخبار، ٦ يونيو١٩٢٢). ولكن ليس مستبعداً ان تكون نسخة "الاخبار" هذه قد تأثرت بوجهة النظر المصرية.

(٣٥) عبد الكريم السيد، سابق، ص ١٠.

(٣٦) سليمان كشة، محاكمات اللواء الابيض، الخرطوم، د. ت.، ص ٥-٧

Egypt and Sudan, F.O. 371/10053, No. 7895, Disturbances in the Sudan p78.

(٣٧) Egypt and Sudan, F.O. 371/10905, Political Agitation in Sudan, p. 5.

انظر ايضاً؛ رأفت غنيمى الشيخ، مصر والسودان فى العلاقات الدولية، القاهرة، ١٩٨٢، ص ٣٧١.

(٣٨) حسن نجيلة، سابق، ص٩٨-٩٩.

(٣٩) Egypt and Sudan, F.O. 371/10905, Political Agitation in Sudan, p. 8.

(٤٠) انظر الهامش (٢٨).

(٤١) مثل عبد الرحمن الرافعى وعبد اللطيف الصوفانى.

(٤٢) مثل أحمد حمدى سيف النصر ومرقص حنا.

(٤٣) منظمو الحركات الشعبية المعروفون مثل عبد الرحمن فهمي ومحجوب ثابت.

Egypt and Sudan, F.O. 371/10053, No. 7895, p.87

(٤٤) كان بخيت محمد، مثلاً، والذى كان حلقة الوصل بين مصر والسودان ثم التحق أخيراً باللواء الأبيض وجمعية العمال معاً، دينكاوياً ولد في مصر. وكان موظفاً في وزارة الأشغال. انظر؛

Egypt and Sudan, F.O. 371/10053, No. 7895, p. 89

(٤٥) ارسلت في ١٦ مايو برقية وقعها الرجال الخمسة الذين سيشكلون لاحقاً اللجنة المركزية لجمعية اللواء الأبيض الى الحاكم العام. لكن الجمعية لم تتشكل وتُسمَّ «اللواء الأبيض» رسمياً الا بعد مرور أربعة أيام. أنظر؛ Muddathir 'Abd al - Rahim, op. cit., p. 105

(٤٦) سليمان كشة، اللواء الأبيض، ١٩٥٧، ص ٢٢.

(٤٧) Egypt and Sudan, F.O. 371/10053, No. 7895, p. 81

(٤٨) Egypt and Sudan, F.O. 371/10905, Political Agitation in Sudan, p. 12.

انظر ايضاً مكى شبيكة، سابق ص ٤٩١.

(٤٩) فى حدود علم كاتبة هذه الدراسة.

(٥٠) بينما لم يكن على عبد اللطيف ضد تسيير المظاهرات بصورة مطلقة، (سليمان كشة، اللواء الأبيض، ١٩٥٧، ص ٢٦؛ (Egypt and Sudan, F.O. 371/10053, No. 7895, p. 61) كان عبيد حاج الأمين وحسن الشريف وموسى أحمد لاظ وأعضاء آخرون ذوو وزن ضدها تماماً. انظر سليمان كشة، اللواء الابيض، ١٩٥٧، ص ٢٢، ص ٤٧.

(٥١) وردت فى سليمان كشة، السابق، ص ٥١، و ٥٥.

(٥٢) Egypt and Sudan, F.O. 371/10905, Political Agitation in Sudan, p. 13.

(٥٣) احمد إبراهيم دياب، سابق، ص ٤٥، ص ٥٦، ص ٥٨.

(٥٤) ثمة تفسير وارد وهو؛ بما ان العديد من أعضاء جمعية اللواء الابيض كانوا من موظفى الحكومة، لم يرغبوا فى التورط فى أنشطة غير قانونية قد تقود الى فصلهم. لكنهم، مع ذلك، كانوا يغامرون بوظائفهم سلفاً عندما قرروا إرسال برقيات (أو رسائل) الاحتجاج (كان يحظر على موظفى الحكومة فى السودان حينها التعبير عن آرائهم فى المسائل السياسية بدون إذن من الحكومة. انظر أحمد إبراهيم دياب، مصدر سابق، ص ٤٨،) لذا فهذا التفسير ليس مقنعاً بما فيه الكافية.

(٥٥) سليمان كشة، اللواء الأبيض، ١٩٥٧، ص ٣٣.

(٥٦) السابق ص ٣٨، ص ٤٧.

(٥٧) احمد ابراهيم دياب، سابق، ص ٤٠.

(٥٨) سليمان كشة، اللواء الأبيض، ١٩٥٧، ص٢٠.

(٥٩) The Daily Herald, 18 Aug. 1924.

(٦٠) سليمان كشة، اللواء الأبيض، ١٩٥٧، ص٧١.

(٦١) عبد الكريم السيد، سابق، ص ٢٢.

(٦٢) السابق، ص ٦٤-٦٥.

(٦٣) محمد أحمد أنيس، دراسات فى وثائق ثورة ١٩١٩، الجزء الأول، القاهرة، ١٩٦٣، ص ٢٥.

(٦٤) السابق، ص ٢٧.

(٦٥) السابق، ص ٢٨.

(٦٦) Jaafar Muhammed Ali Bakheit, Communist Activities in the Middle East Between 1919-1927 with Special Reference to Egypt and the Sudan, 2nd printed, Khartoum University press, 1975, pp. 7-9

يخبرنا عبد الكريم السيد عرضاً بواقعة مدهشة إبان أحداث تمرد السجن فى نوفمبر ١٩٢٤، أن أبو يزيد أحمد حسين، والذى سجن فى السجن المركزى نتيجة لأحداث عطبرة فى أغسطس، قد خطب بالانجليزية في الجنود البريطانيين الذين كانوا يحيطون بالسجن فهم استحسنوا كلامه «ورفعوا له قبعاتهم عن فوق رؤوسهم علامة للاستحسان» (عبدالكريم السيد، سابق، ص ٤١). هذه الواقعة تجعلنا نتساءل أى نوع من الخُطب كانت.

(٦٧) Bakheit, Communist., pp. 20 - 29

الكاتب ليس مصرياً، وإنما شيوعي بريطاني هو هـ. ب راثبون. ومما يجدر ذكره انه هو نفس الشخص الذى نشر في صيف ١٩٢٤ وصفاً تفصيلياً لمشروع الجزيرة بعنوان «فضيحة السودان» فى Labour Monthly: أنظر الهامش (١٠).



دور "الزنوج المنبتّين قبلياً" في تاريخ السودان الحديث

تمهيد

I فترة حكم أسرة محمد علي والمهدية

II الفترة المبكرة من الحكم الثنائى: حتي العشرينيات

III على أعتاب الاستقلال: "الكتلة السوداء"

دور "الزنوج المنبتّين قبلياً"
فى تاريخ السودان الحديث*

تمهيد

عندما واجه البريطانيون فى عام ١٩٢٤ أول تحد جدىّ لسيطرتهم على السودان منذ دخولهم فى ١٨٩٨ وواجهوا نهوضاً واضحاً فى الحركة المعادية لهم (ثورة ١٩٢٤)، أرجعوا هذه التطورات – جزئياً – إلى وجود "الزنوج المنبتّين قبلياً" (negroid but detribalized people) الساخطين فى المجتمع السودانى الشمالى. وقد كانوا يقصدون بهذا التعبير "العبيد السابقين" الذين ترجع أصولهم إلى قبائل الجنوب أو جبال النوبة لكنهم استقروا في المجتمع السودانى الشمالى وفقدوا، بالتالى، أى صلة بقبائلهم الأصلية. إذ لم يكن لهم فى الشمال " أىّ مكان فى النظام الاجتماعى"، "ولا روابط ولاتقاليد أو مهن يعودون لها"، فشكلوا بالتالى مصدراً للازعاج فى نظر السلطات البريطانية. وقد شعر البريطانيون، فى ذات الوقت، أنهم يلمحون نوعاً من الوطنية " السودانية" وسط هؤلاء الناس والتى يُعتبر"السود"، طبقاً لها، هم فقط "السودانيون الحقيقيون" الذين يجب أن يحكموا البلاد ويتمتعوا بمغانم السلطة فيها. (١)

لقد كان مدهشاً بعض الشئ ألا تجذب مسألة هؤلاء "الزنوج المنبتّين قبلياً" الاهتمام الكافى فى مجال الدراسات السودانية . ذلك لأن دراسة هؤلاء الناس، الذين أجتثوا من مجتمعهم المحلى الأصلى ووجدوا أنفسهم يشقون طريقهم فى المدن الشمالية، قد تكشف لنا، فى المقام الأول، جانباً أكثر إثارة من التغيرات التى طالت المجتمع السودانى بسبب التحديث. ومن ناحية أخرى تبدو دراسة هؤلاء "السود" أمراً لاغنى عنه لفهم "الوطنية السودانية" أو "الهوية السودانية"، كما توحي حقيقة أن لفظة "سودانى" كانت تعنى حتى القرن العشرين – فى معظم الحالات – "الزنوج" (الجنوبيين أو أهل جبال النوبة) فقط.

* قدمت هذه الدراسة أولاً إلى:
Second International Sudan Studies Conference, April 1991, Durham,
تحت عنوان:
"The Role of the 'Negroid but De-tribalized' People in Sudanese Society 1920s - 1940s"

إن حقيقة أن مسألة "الزنوج المنبتّين قبلياً" قد تم تجاهلها فى دراسة تاريخ السودان الحديث هى، بمعنى ما، انعكاس للواقع التاريخي حيث نجحت السلطات البريطانية بعد العشرينيات فى وقف عملية إعادة انتاج هؤلاء الناس ونجحت بالتالى فى تهميش موقعهم، ففقدوا، بالنتيجة، زخمهم الاجتماعى وكفوا عن لعب أى دور لافت فى المجتمع السودانى بعد الأربعينيات. وهذه الحقيقة (أعنى تهميش " الزنوج المنبتّين قبلياً" فى المجتمع السودانى) ليست سوى مؤشر على اكتمال الانقسام بين "الشمال" و "الجنوب"، وبالتالى ظهور "مشكلة الجنوب"، وبهذا المعنى يجب ألا نعتبر مسألة "الزنوج المنبتّين قبلياً" ظاهرة "فوق تاريخية"، وانما ظاهرة تاريخية برزت للوجود فى مرحلة تاريخية معينة فحسب فى المجتمع السودانى المتغير.

سنعالج فى هذا الفصل مسألة هؤلاء "الزنوج المنبتين قبلياً" (كظاهرة تاريخية) من خلال تحليل حالتهم ونشاطاتهم فى المراحل الثلاث، أعنى: ١- تحت حكم أسرة محمد على والمهدية. ٢. من بداية الحكم الثنائى الى العشرينيات ٣ - سنوات ماقبل الاستقلال مباشرة. وسنولى، فى هذا التحليل عناية خاصة لمسألة نظرتهم لأنفسهم (وعيهم الذاتى) ومواقفهم تجاه الأنواع المختلفة من "الوطنية السودانية" حينها، رغم أن هذه الاشياء لايمكن الامساك بها بسهولة، خاصة في الفترات المبكرة.

I فترة حكم أسرة محمد على والمهدية

بدأ الاتصال المكثف والواسع بين الشمال والجنوب والذى قاد الى ظهور "الزنوج المنبتّين قبلياً" مع وصول حكم أسرة محمد على إلى السودان. وفى ظل هذا النظام تعرضت أقاليم أعالى النيل للمرة الأولي للاستشكاف ومن ثم للاستغلال. وفى ظل هذا الحكم تزايدت الغزوات من أجل العبيد (بل اتخذت شكلاً مؤسسياً بعض الشىء)، فقد استوعب معظم هؤلاء العبيد فى الجيش المصرى "كجهادية" بينما استخدم الآخرون فى العمل المنزلى أو الزراعى فى المجتمع السودانى الشمالى.

وفيما يتعلق بوعيهم الذاتى أثناء هذه الفترة لانعرف سوى القليل. بالطبع لدينا قدر ما من المعلومات إذا ماأردنا البحث عن تجليات هذا الوعى، خصوصاً فى بعض لحظات نضالاتهم الاجتماعية. ففى حالة من استوعبوا فى "الجهادية"، نعرف التمرد الكبير الذى انفجر فى كسلا فى ١٨٦٤ - ١٨٦٥.[٢] وفى حالة العبيد المستخدمين فى العمل المنزلى والزراعى نسمع عن ثورة فى مديرية بربر إذ قيل إنهم حاولوا فيها

"الاستيلاء على الأرض لأنفسهم". [٣] ونعرف بعض التفاصيل عن تمرد "الجهادية" فى كسلا. فقد ورد أن «العصاة انقسموا أربعة فرق حسب أجناسهم الدينكا والفور والنوبة والمولّدين فتولى كل فرقة رئيس منهم». وفى ذات الوقت، كان يبدو - علي الأقل فى نظر الموالين لحكم أسرة محمد على - أن هؤلاء المتمردين "تعصبوا للجنسية ضد الأتراك والعرب"[٤]. واخيراً انتهي التمرد عندما استسلم المتمردون لآدم بك وهو ضابط من غرب السودان كان "عربى الجنس... ولكنه كان شديد السمرة جداً وعارفاً بأخلاق السود حتى كان يُظن أنه منهم".[٥]

لكن يظل العديد من النقاط غامضاً. إذ يبدو أن المتمردين كانوا يصنفون أنفسهم، على سبيل المثال، على أسس "قبلية"، إلى حد ما، لكن لسنا متأكدين إن كان هذا النوع من التصنيف "القبلى" يتطابق مع طريقتهم فى تعريفهم لأنفسهم فى مواطنهم الأصلية (وعيهم الذاتى الفطرى)، أم كان - فى ذاته - نوعاً جديداً من الوعى الذاتى كُيِّف (أو حتى خُلق) بشكل مفتعل حسب الشكل الذى نُظموا وصُنّفوا به فى جيش حكم أسرة محمد على. كما أنه ليس واضحا إن كانوا نجحوا فعلاً فى تأسيس هوية ذاتية أوسع (أو فلنقل "متجاوزة للقبيلة"). وإن كانوا قد فعلوا، فهل كانت هذه الهوية وعياً ذاتياً بأنفسهم "كجهادية"، مثلاً، أم كانت وعياً ذاتياً بأنفسهم "كسود"؟ وبالإضافة إلى هذا، فموقفهم تجاه حكم أسرة محمدعلى نفسه ليس واضحاً. وبكلمات أخرى، نحن لانعلم ماإذا كان تمردهم بسبب سخطهم من سوء المعاملة فقط أم قام على إنكار شرعية النظام نفسه. وفيما يتعلق بهذه النقطة - أعنى موقفهم تجاه حكم أسرة محمد على - فمن الأفضل الرجوع إلي نشاطاتهم خلال الثورة المهدية، آخذين بالاعتبار حقيقة أن هذه الثورة هى نتيجة مباشرة لسنوات حكم أسرة محمد على الستين وكانت تهدف إلى الإطاحة بها كليةً.

يبدو من الوهلة الأولى وكأن موقفهم من الثورة المهدية سلبى فى مجمله، بل ويبدو عدوانياً فى بعض اللحظات. وإحدى أكثر الحالات لفتاً للنظر هى تمرد "الجهادية" ضد الدولة المهدية فى الأبيض فى سنوات ١٨٨٥ - ١٨٨٧. وقد شارك فى هذا التمرد ليس "الجهادية" فقط وإنما أيضاً عبيد المنازل من الذكور والإناث ("حتى العبيد المقيدين فى الأغلال") فى الأبيض. وبعد أن أظهروا عداءهم العلنى للمبادئ المهدوية (الإسلامية المتشددة) بشرب الخمر والرقص، أدوا التحية العسكرية الخديوية، ثم غادروا المدينة إلى جبال النوبة، [٦] رافعين علم الخديوى، [٧] ثم اختاروا قائدهم الذى أطلقوا عليه لقب "باشا". [٨] وقد أعلنوا ولاءهم للخديوى وقرروا أن على الناس أن يقسموا بالخديوى. وقد جُلد من أقسم بالمهدى [٩]. كما قرروا أيضاً معاقبة من يبيع السلاح أو الذخيرة لمواطنى جبال النوبة بالموت[١٠] وقد اعترف السكان المجاورون بهؤلاء المتمردين الذين

أقاموا نوعاً من "الجمهورية العسكرية" بوصفهم "حكام البلاد" وأمدوهم بكميات من الماشية والسمسم.[١١] لكنهم أخذوا لاحقاً "يعاملون سكان المنطقة باستبداد". فأخمد جيش المهدية بقيادة حمدان أبو عنجة ثورتهم.[١٢] وقد رُصدت محاولة لحركة مشابهة في دنقلا. إذ خُطط هنا أيضاً للتمرد بواسطة "الجهادية" ومنح القائد لقب "باشا"، رغم أن الخطة قد أحبطت سلفاً.[١٣]

إذن كان المتمردون يهدفون، فيما يتعلق بهذه الحركات، إلى إعادة حكم أسرة محمد على. فقد أعلنوا ولاءهم للخديوى وكانوا يعزون أهمية كبرى للرتبة في جيش الخديوى. وكانوا يعتبرون أنفسهم جنوداً للخديوى أولاً وأخيراً ويفخرون بذلك. وفي حالة حركة الأبيض، فشل المتمردون، رغم أنهم لجأوا إلى جبال النوبة التى كانت ـ بلا شك ـ الموطن الأصلى لقسم منهم، في بناء علاقة ودية تقوم على المساواة مع أهل الجبال. وبدلا عن ذلك، اختاروا أن يظهروا "كحكام للبلاد"، كممثلين للسلطة الخديوية في هذه المنطقة.

لكن كان هناك نوع آخر من الحركات وسط "الجهادية" خلال هذه الفترة، أعنى حركة "الجهادية" في مديرية الاستوائية في ١٨٨٨ – ١٨٨٩.[١٤] وقد التزمت هذه الحركة (التى قادها ضباط "الجهادية" في المديرية) أيضاً، مثل حركة الأبيض، بالولاء للخديوى وكانت معارضة للثورة المهدية في الأساس. ولكن كانت هذه الحركة، مع ذلك، تختلف عن حركة الأبيض، من حيث أنها شكلت نوعاً من المقاومة والتمرد ضد النفوذ الأوروبى (الذى يمثله المدير أمين باشا، نفسه) في المديرية. والآن فنلق نظرة على الوضع في مديرية الاستوائية في تلك الأيام.

بالرغم من أن معظم المناطق قد دخلت بعد سقوط الخرطوم (١٨٨٥) تحت حكم الدولة المهدية، إلا أن الاستوائية ـ كونها في أقصى جنوب السودان ـ لم تكن قد وقعت بعد بكاملها في أيدى المهدية، وكانت حاميات الحكومة ماتزال تمسك بالأوضاع. ولكن أمين باشا الألمانى (اسمه الأصلى ادوارد شنيتزر E. Schnitzer) الذى عين مديراً للمديرية منذ ١٨٧٨ كان يفكر في ذلك الوقت، وهو يواجه تقدم قوات المهدية، في اخلاء المديرية والتوجه جنوباً. فاعتبر الضباط "السودانيون" هذا الانسحاب خيانةً لحكومة الخديوى من جانب هذا الحاكم الأوروبى. كما شكوا أيضا في أن هذ الحاكم كان يتآمر لبيعهم كلهم كعبيد للانجليز.[١٥] (تزايدت شكوكهم عندما وصل هـ. م. ستانلى H.M Stanley. المغامر الانجليزى بدعوى إنقاذ أمين). ونتيجة لذلك بدأوا مقاومة علنية وعزلوا أمين وانتخبوا حاكماً جديداً. وقد أصدر قادة التمرد بياناً يلقى بعض الضوء على طبيعة حركتهم:

«لقد أغضب المدير المديرية لخمس سنوات طوال بأفعال الاستبداد والظلم

والعنف والاستغلال وفصل الناس حسب نزواته وآذى الآخرين الأكثر تأهيلاً، والآن وتتويجاً لخزيه يتآمر لبيع المديرية للبريطانيين. لكن ساعة استعادة حقوق الخديوى قد حانت. لقد تخلصنا من النير وأعلنّا حكومة جديدة مما يعنى استعادة النظام والعدالة للكافة».[١٦]

وعلي الرغم من أنهم كانوا يدعون إلى إعادة النظام الخديوى، إلا أن ماكانوا يفعلونه في الواقع بلغ حد الإنكار الكامل لحالة الأشياء التى حدثت في المنطقة بعد سبعينيات القرن التاسع عشر باسم الخديوى وأكثرها بروزاً كان هو النفوذ المتنامى للإداريين الأوروبيين. فقد شكل عزلهم لمدير عينه الخديوى وانتخابهم لخليفته في حد ذاته ثورة ضد نظام الخديوى. فهناك بعض المعلومات التى تشير إلى وجود تأثير مباشر للضباط المصريين الذين شاركوا في الثورة العرابية ثم رُحلوا إلى جنوب السودان على الحركة.[١٧] لقد كانت حركة "الجهادية" في مديرية الاستوائية بمثابة ثورة عرابية مصغرة، فكانت، بهذا المعنى، تختلف في جوهرها عن حركة الأبيض التى هدفت إلي استعادة النظام السابق بحذافيره.

ومما يجدر ذكره أيضاً أنه كانت هناك درجة من التعاطف، في حالة الحركة في الاستوائية، بين "الجهادية" والمشاركين في الثورة المهدية حيث كان كلاهما يعارض النفوذ الأوروبى. وقد جرى التعبير عن هذا التعاطف – على خلاف حالة الأبيض حيث تجلت المشاعر المعادية للموقف الإسلامى المتشدد في تصرفات مثل الشرب والرقص – في شكل من التعاطف كأناس يعتنقون ديناً واحداً هو الإسلام. وبالطبع كان المشاركون في الثورة المهدية، في نظر "الجهادية"، أعداء للخديوى، وبالتالى أعداء لهم في الأساس. ولكن في ذات الوقت فقد ورد أن متمردى "الجهادية" قد أعلنوا أن من الأفضل لهم أن يستسلموا لجيش المهدية، بدلاً من الاستسلام "لكفرة مثل الإنجليز".[١٨] كذلك كان الأوروبيون في المديرية يعتقدون أن الضباط "السودانيين" كانوا يروجون "لمقاومة المسيحيين".[١٩] (ولعلنا نتذكر أن المشاعر الدينية، في حالة الثورة العرابية نفسها، قد مالت إلى التصاعد في وجه خطر التدخل الأوروبى المباشر والمتزايد).

هكذا كان الأمر في الاستوائية. لكن هل من حالات أخرى اتخذ فيها "الجهادية" موقفاً أكثر إيجابية تجاه الثورة المهدية وشاركوا فيها برغبتهم؟ إنه سؤال صعب. وفي الواقع فإن المرء ليعجز عن تقدير أهمية "الجهادية" في دولة المهدية، حيث وضعوا تحت إمرة عبد المولى صابون (أخ حمدان أبو عنجة) ولعبوا دوراً حاسماً في الحرب وفي جباية الضرائب، وكانوا فعليا القوة الوحيدة المتمكنة من استخدام السلاح النارى. لكنهم دُفعوا في معظم الحالات إلي الوقوف إلى جانب المهدية بالقوة (كأسرى)، وليس بمحض رغبتهم. وحتى بعد استيعابهم في جيش المهدية لوحظ أن الجنود "السود" كانوا

يوضعون دائماً خلال المعارك فى الخط الأمامى بينما يبقى "العرب" فى المؤخرة.(٢٠) وفوق كل شئ، فهم ماكانوا ليهبّون ضد الدولة المهدية فى الأبيض وغيرها، لو لم يتعرضوا لنوع من التفرقة فى المعاملة.

ومع ذلك يجدر بنا أن نسجل أن استيعاب القسم الرئيسى من العبيد الذكور فى جيش الدولة المهدية قد ساهم، إلى درجة معينة، فى الارتفاع نسبياً بالمكانة الاجتماعية "للزنوج المنبتّين قبلياً" فى هذه الدولة الثورية، حتى لو ظل المواطنون "العرب" الأفراد يحملون تحيزاتهم العنصرية والثقافية. لقد هرب العديد من العبيد من سادتهم وانضموا "للجهادية" ليحصلوا على الحرية. وكثيراً ما سبب سلوك هؤلاء العبيد السابقين الغضب والإحراج لسادتهم السابقين.(٢١)

ليست هناك وثيقة تشير بشكل واضح إلى أن الثورة المهدية كانت تهدف - بشكل واعٍ - إلى تحرير "الزنوج المنبتّين قبلياً" من الناحية الاجتماعية. ومع ذلك فتعبير مثل "إن المخلص فى طلب ماعند الله يطلب قلبه أن يشيد الدين ويؤيده ولو مع شلكاوى" أو "فإن من قصد الله ورسوله وإقامة الدين يجاهد عدو الله ورسوله ولو مع شلكاوى"(٢٢) وهى التعبيرات التى تظهر فى وثائق المهدية، تلمح إلى أن الاختلاف العنصرى قد أعتبر أمراً لا دلالة له - نظرياً على الأقل - فى سياق المنظرة الكونية للمهدية التى قامت على مفهوم إطلاقية المهدي. كذلك لاحظ مراقب مصرى موقفاً متسامحاً نسبياً أبداه المشاركون فى الثورة المهدية تجاه "الجهادية" والضباط "السودانيين" الذين حاربوا إلى جانب حكم أسرة محمد على ثم استسلموا لجيش المهدية (مقارنة بمعاملتهم القاسية للضباط المصريين) ومضى قدماً ليعزى هذا السلوك إلى نوع من المشاعر "الوطنية السودانية" التي وحدت المشاركين فى الثورة المهدية و"الجهادية".(٢٣)

II الفترة المبكرة
من الحكم الثنائى: حتى العشرينيات

فى السنوات القليلة الأولى عقب غزو السودان بواسطة القوات الانجليزية المصرية وحلول نظام الحكم الثنائى (١٨٩٩)، كانت هناك حاجة ماسة للعمال غير المهرة للأشغال العامة (بناء السكة الحديدية، والمؤسسات التابعة لها، والمبانى العامة الأخرى، إلخ)، خاصة فى المدن الكبيرة مثل الخرطوم وأم درمان . ونتيجة لذلك فقد جذبت هذه المدن عدداً واسعاً من العبيد السابقين من القرى الشمالية. وبعد أن قلّ الطلب لم يبد هؤلاء العبيد السابقين "ميلاً قوياً للعودة إلى مناطقهم" وبقوا فى المدن، وقد ساعدهم

على ذلك رخص أسعار الذرة (الغذاء الرئيسى) حتى فى هذه المدن الكبيرة. وقد سبب هذا، من وجهة النظر الرسمية، "تجمعات فى المدن الكبيرة لأناس يجعلهم كسلهم الطبيعى - والذين لاتحثهم أى ضرورة ملحة للعمل من أجل كسب العيش بجانب افتقارهم للمسئولية - ليس فقط فاقداً اقتصادياً للبلاد ككل وإنما أيضا تهديداً لأعضاء المجتمعات الحضرية الأكثر تمسكاً بالنظام والقانون".(٢٤) فسنت حكومة الحكم الثنائى "قانون المتشردين" Vagabonds Ordinance فى ١٩٠٥ لتواجه هذا الوضع. ولتسهيل تطبيق هذا القانون أدخل في ١٩٠٩ نظام لتسجيل كل العمال "السودانيين" (أى "الجنوبيين السود مقابل العرب") وبدأ "مكتب العمل" Labour Bureau نشاطه.(٢٥)

ويجدر بنا أن نلاحظ أنه يبدو أن حتى الضباط "السودانيين" الذين صعدوا أعلى المراتب الاجتماعية التى يمكن أن يصلها "زنوج منبتون قبلياً" كانوا يشكلون جزءاً من هذا التجمع المزعج بعد تقاعدهم عن الخدمة. وقد وصفت السلطات البريطانية حينها حالة هؤلاء الضباط السابقين كالتالى:

«يعود الرجل الذى انضم إلي الجيش من موطن قبيلته إلى مكانه القديم عندما يتقاعد. والضباط السابقون المشار إليهم الآن ليس لهم مكان. فهؤلاء يزعمون أنهم دينكا أو ماشابه ذلك؛ وقد خدموا أو خدم آباؤهم بإخلاص كجنود، أو حتى كضباط، لكنهم انحدروا من سلالة رقيق وقد انقطعوا لجيل مضى أو أكثر عن مواطنهم القبلية وليست لهم روابط أوتقاليد أو مهن يرجعون لها عندما يتركون الجيش. ويستطيع من لم يتجاوزوا رتبة جندى أن يجدوا مستوى اجتماعياً يناسبهم وأن يكسبوا عيشهم بعد التقاعد، لكن من أصبحوا ضباطاً يصبحون أقل قدرة ورغبة - بسبب درجة اعتدادهم وكفاءتهم المهنية - فى العودة إلى المستوى الوحيد الذى بإمكانهم شغله فى الحياة المدنية، أى العمل اليدوى».(٢٦)

ونتيجة لذلك فقد أجبرت غالبية هؤلاء الناس على "العيش فى أو قريباً من أم درمان مضمرين مشاعر السخط المألوفة للبطالة"، وشكلوا "تهديداً للأمن العام"، و"رابطاً طبيعياً فعالاً بين رفاقهم السابقين فى الجيش وبين أسوأ العناصر المدنية".(٢٧) فثورة ١٩٢٤ (التى قامت على مبدأ "الوطنية السودانية" ومبدأ "وحدة وادى النيل" - أى التضامن مع الشعب المصرى فى نضاله ضد الاستعمار البريطانى - فى الوقت نفسه، والتى شكلت التهديد الجدى الأول ضد الحكم البريطانى فى السودان منذ الإطاحة بالدولة المهدية) كانت - طبقاً لوجهة نظر السلطات البريطانية - اضطراباً نشأ جزئياً عن نشاطات العناصر "الزنجية المنبتّة قبلياً" الساخطة هذه.

وفيما يتعلق بالخلفية الأيديولوجية لثورة ١٩٢٤ ككل فقد مال البريطانيون إلى نسبتها كلية إلى تحريض حزب الوفد المصري. ولكن، فيما يتعلق بمشاركة الضباط "السودانيين" السابقين في الحركة، فقد حمل البريطانيون فرضية مختلفة نوعاً ما، إذ قالوا:

«هناك أيضاً دلائل على وجود خط واضح في الدعاية.. مؤداه أن "السود" هم السودانيون الحقيقيون وأنهم من يجب أن يحكم البلاد ويتمتع بمغانم السلطة وليس العرب أو المصريين أو البريطانيين».(٢٨)

ومرة أخرى:

«ثمة مؤشر قوي لحركة وسط الضباط السود في الجيش المصري تنبع من الشعور بأن السودان هو أرض السود، أما الانجليز والعرب والمصريين فهم دخلاء فيها».(٢٩)

لكن، وفي حين أنه من الضروري أن نولي عنايتنا لدور "الزنوج المنبتّين قبلياً" في ثورة ١٩٢٤، إلا أننا لانستطيع أن نعتبر التركيز على "الوطنية السودانية" التي شهدناها خلال هذه الثورة تعبيراً عن عداء هؤلاء "السود" تجاه "العرب". ولو أخذنا حالة علي عبد اللطيف (قائد "جمعية اللواء الأبيض" التي لعبت دوراً مهماً في ثورة ١٩٢٤) وهو مثال نموذجي "للزنجي المنبتّ قبلياً" (أمه من أصل دينكاوي ويُقال إن أباه من جبال النوبة. وقد نشأ في الخرطوم وأصبح ضابطاً بالجيش)، نجد أن مفهومه عن "الوطنية السودانية" كان يشمل "العرب" و "السود" معاً، ولم يكن يسعى إلى استبعاد "العرب".(٣٠) ولعلنا نشير أيضاً إلى أننا نلمح تعبيراً مبكراً عن "وطنيته السودانية" في محاولته لتشكيل "جمعية أرامل الضباط"، وهي جمعية للعون المتبادل على النطاق الوطني لأرامل ضباط الجيش.(٣١) وهذا يوحي بأن رؤيته "للوطنية السودانية" لها صلة بحقيقة أنه "كان منبتاً قبلياً" (أعني أن صلته قد انقطعت بموطن أسلافه وأنه قد تلقى تعليماً حديثاً واندرج في جهاز الدولة السودانية) أكثر من صلتها بحقيقة أنه كان "زنجياً". ولهذا السبب بالذات، فقد جذب هذا النمط من "الوطنية السودانية" ليس "الزنوج" فحسب، وانما كل من كانوا "منبتين قبلياً" من خلال مشاركتهم في جهاز الدولة (كموظفين أو كضباط)، بما في ذلك "العرب". ومما يجدر ذكره أنه كان من بين من أجابوا، أثناء ثورة ١٩٢٤، بأنهم "سودانيون"، عندما سألهم المحققون البريطانيون عن "جنسهم" وُجلدوا نتيجة لهذا الموقف الذي يحمل روح التحدي والمقاومة، العديد من الناس من شمال السودان أيضاً.(٣٢)

إن عداء الإداريين البريطانيين "للزنوج المنبتّين قبلياً" موجه، في الواقع، إلى حقيقة أنهم "منبتون قبلياً" أكثر من كونهم "زنوجاً". وقد كان هؤلاء "الزنوج" - بسبب

كونهم "منبتين قبلياً" - على استعداد للقتال جنباً إلى جنب مع "العرب" في شمال السودان وبجانب المصريين كذلك (كما اتضح من شعار ثورة ١٩٢٤ نفسها "وحدة وادي النيل")، الذين احتكوا بهم خلال العمل في جهاز الدولة كموظفين أو كضباط.

ومن الناحية الأخرى، كانت هذه العناصر "المنبتّة قبلياً"، في نظر السلطات البريطانية مضرةً بالنظام الاجتماعي - ليس في الشمال فحسب - إنما أيضاً في "مواطنهم القبلية" الأصلية في الجنوب وفي جبال النوبة. وعندما طُرح في الثلاثينيات ما إذا كان ممكناً السماح لجنود "وحدة النوبة" (التي تتمركز في الشمال) بالعودة إلى جبال النوبة، أشار مكتب السكرتير الإداري إلي أن نصف جنود "وحدة النوبة" كانوا من "نوبة أم درمان المنبتّين قبلياً"، أي، أبناء جنود سابقين وما إلى ذلك، وأن تأثيرهم على السكان المحليين في الجبال سيكون "أسوأ كثيراً من العرب الحقيقيين".(٣٢)

وفي هذا السياق فمن المثير أن نلاحظ أنه بينما كانت السلطات البريطانية تتحدث عن "انبتات" النوبة "قبلياً"، فقد أعتبر الإسلام هو السمة الأساسية لهذه الظاهرة. وفي الواقع فإن معظم "الزنوج المنبتّين قبلياً" الذين انفصلوا عن مواطن أسلافهم وأجبروا على العيش داخل المجتمع الشمالي كانوا يعيشون كمسلمين، بما في ذلك حالة علي عبد اللطيف الذي يُقال إنه كان يتبع الطريقة الأحمدية البدوية.(٣٤) ونتيجة لذلك كثيراً ما اتخذت محاولات السلطات البريطانية كبح نفوذ العناصر "المنبتّة قبلياً" على مواطنها القبلية شكل سياسات ضد التغلغل الإسلامي.(٣٥) وواضح أنه لايمكن تفسير هذه السياسات المعادية للإسلام بكونها تعبيراً عن عداء الإداريين المسيحيين للاسلام. ففي حالة جبال النوبة، على سبيل المثال، كثيراً ما انتقدت السلطات البريطانية أنشطة الإرساليات المفرطة في حماساتها، وشددت على أهمية بعث وتعزيز تقاليد "الوثنية" الخيرة. فقد كان الهدف الجوهري للسياسات المعادية للإسلام هي حماية المجتمع "القبلي" من موجة "الانبتات القبلي".

من الممكن في هذا السياق، أن نقول إن تلك السياسات التي اتبعت في الشمال ضد "الزنوج المنبتّين قبلياً" تماثلت، إلى درجة كبيرة، مع سلسلة من السياسات اتبعت في الجنوب من أجل حماية "النظام القبلي" - السياسة ضد "طائفة دينق" والحركات الاجتماعية الدينية الأخرى، على سبيل المثال.(٣٦) ويجدر بنا أن نذكر أن ظاهرة ما عرف بـ "المهدية الجديدة" التي ظهرت في الشمال منذ العشرينيات (أعني محاولة تعبئة وتنظيم الناس حول ابن المهدي السيد عبد الرحمن المهدي) قد أعتبرت أيضاً، على الأقل في البداية، كنوع من ظاهرة "الانبتات القبلي" الخطيرة هذه، ولهذا السبب فقد راقبتها السلطات مراقبة صارمة.(٣٧)

ولو عدنا إلى مشكلة "الزنوج المنبتّين قبلياً" فى الشمال، لوجدنا أنه قد أقترح، فى الفترة مابين العقدين الأول والثالث من هذا القرن، إقامة مستوطنات للجنود السابقين فى مختلف المحافظات الشمالية بهدف جعل حياتهم مستقرة ومنعهم من أن يصبحوا عاملاً مهدداً للنظام الاجتماعى فى الشمال.[٢٨] لكن لعل ماكان أكثر حسماً، هو تطبيق ماسُمى بـ "سياسة الجنوب" (والتى أصبح الجنوب بموجبها "مناطق مقفولة" ومعزولة عن الشمال) خلال هذه الفترة. ولم تعق هذه السياسة تعريب وأسلمة الجنوب فحسب، إنما أوقفت أيضاً تدفق "الزنوج المنبتّين قبلياً" الجدد إلى المجتمع الشمالى.

III على أعتاب الاستقلال: "الكتلة السوداء"

فى النصف الثانى من الأربعينيات دخلت الحركة السياسية السودانية مرحلة جديدة. ويبدو أن العوامل الجوهرية فى هذا كانت هى التغيرات الاجتماعية التى حدثت فى المجتمع السودانى خلال الحرب العالمية الثانية (مثل تدهور وضع المزارعين ودرجة التنمية الصناعية فى السودان التى حدثت بسبب تعويق الاستيراد) والنمو اللاحق لحركة العمال والمزارعين. واستجابة لهذه التطلعات الشعبية ولمواجهتها، بمعنى ما، شرعت قوى اجتماعية مثل موظفى الحكومة الكبار والتجار والرأسماليين الزراعيين وزعماء القبائل فى إقامة أحزاب سياسية، انقسمت تقريباً إلى مجموعتين، أعنى حزب الأمة والأحزاب "الاتحادية". والأول حزب شكله الناس الملتفون حول السيد عبد الرحمن المهدى، الذى كان حينها قد وطد نفسه كرأسمالى زراعي ناجح (مستخدما قوة عمل جرى حشدها من خلال "المهدية الجديدة"). وقد قدم هذا الحزب نفسه، من خلال عملية إعادة صياغة (أو حتى تلفيق) صورة الثورة المهدية فى القرن التاسع عشر، كتجسيد لنوع من "الوطنية السودانية". وقد شدد - وفقاً لتصورات "الوطنية السودانية" هذه - على فكرة "الأمة السودانية" المتمايزة كلياً عن مصر وألح ضمناً إلى أن بريطانيا هى الشريك المرغوب أكثر من قبل السودانيين من بين شريكى "الحكم الثنائى". والمجموعة الثانية، على العكس من ذلك، هى مجموعة أحزاب نادت "بالاتحاد" مع مصر. ويبدو أن هاتين المجموعتين لم تكونا مختلفتين فى مستهل ظهورهما، خاصة فيما يتعلق بقاعدتهما الاجتماعية. لكن وفى غضون التطورات السياسية فى المنطقة فى نهاية الأربعينيات (شهدت مصر منذ ١٩٤٦ نهوضاً فى النضال ضد بريطانيا. وبدأ هذا

النضال يقدم نموذجاً لحركة العمال والمزارعين فى السودان أيضاً)، أصبحت الاحزاب الاتحادية - كونها ملتزمة بالاتحاد مع مصر - تعكس، مضطرة، شيئا فشيئاً التطلعات الشعبية أكثر من حزب الأمة، وهذا الميل واضح بشكل خاص فى حالة حزب "الأشقاء". وفى ربيع ١٩٤٨ أعلنت السلطات البريطانية عن نيتها تأسيس ما سُمى "بالجمعية التشريعية" بدون أى سلطات فعلية. وقد أنتقدت هذه المكيدة، التى طرحت لتهدئة نهوض الحركات الشعبية، من قبل الشعب نفسه. فانتشرت المظاهرات فى كل البلاد، وقاطعت الأحزاب "الاتحادية" الجمعية التشريعية، ونتيجة لذلك ظهرت هذه الجمعية إلى الوجود فى نوفمبر كإخفاق كامل لتضم فقط: أعضاء من حزب الأمة وبعض الموظفين الموالين للبريطانيين وزعماء القبائل.

فى خضم هذه الأوضاع نصادف منظمة سُميت "بالكتلة السوداء". دعنا نعالج هذه المنظمة التى يمكن وصفها بأنها التعبير السياسى الأخير "للزنوج المنبتّين قبلياً"، ولنحاول تحليل الدور الذى كانت تلعبه المنظمة فى المجتمع السودانى فى الأربعينيات. (النصف الأول من الوصف التالى يقوم أساساً على المقابلات التى أجريناها فى الخرطوم فى ١٩٨٥ - ١٩٨٦مع د. محمد آدم أدهم الذى كان عضواً قيادياً فى هذه المنظمة).

كانت "الكتلة السوداء" هى الخلف المباشر لمنظمة سُميت "جمعية الوحدة السودانية" التى أسست فى ١٩٤٢ خلال الحرب العالمية الثانية أساساً على يد الجنود السابقين من الجنوب وجبال النوبة وأبنائهم، الذين كانوا يعيشون فى المدن الشمالية. والأعضاء القياديون هم:

- الرئيس: عثمان متولى (ضابط سابق. أصله من "الداجو" فى دارفور).
- نائب الرئيس: زين العابدين عبد التام (ضابط سابق. كان عضواً قيادياً فى جمعية اللواء الأبيض وصديقاً مقرباً من على عبداللطيف. دينكاوى من ناحية أبيه وأمه شمالية).
- مسئول المال: محمد آدم أدهم (طبيب . أبوه كان ضابطاً سابقاً وأصله من الداجو وأمه أخت زين العابدين عبد التام).
- السكرتير: عبد النبى عبد القدير (موظف مدنى بالجيش. أبوه من أصل شلكاوى. وأمه مصرية).
- نائب السكرتير: حسن مرجان (موظف مدنى بالجيش. من أصل دينكاوى).

عُقدت الجمعية العمومية الأولى فى أم درمان حيث شارك فيها قرابة أربعة آلاف شخص. وكانت هيئة الجمعية كالتالى: الجمعية العمومية (٢٠٠٠شخص)، اللجنة

الإدارية (٤٥ شخصاً)، واللجنة التنفيذية (١٥ شخصاً). وحسب د. محمد آدم أدهم فإن سبب قيام هذه الجمعية يكمن فى رغبة الجنوبيين والمنحدرين من جبال النوبة فى رفع مستوى معيشتهم، وقد بدأت عملها كجمعية عون متبادل. ولكى تيسّر حصولها على الإذن من حكومة السودان وضعت كلمة "التعاونية" فى اسمها الرسمى أيضاً (جمعية الوحدة التعاونية السودانية). لكن كلمة "الوحدة" كانت تعنى وحدة السودان. وقد كانت تعنى ضمناً معارضة الجمعية للسياسة البريطانية الرامية لفصل الجنوب عن الشمال.

وفى ١٩٤٨ غيرت الجمعية اسمها إلى "الكتلة السوداء" وأعلنت أهدافاً سياسية صريحة. وطبقاً لدكتور محمد آدم أدهم فقد كانت الأهداف الرئيسية "للكتلة السوداء" هى "معارضة سياسة الجنوب التى تتبناها السلطات البريطانية ورفع مستوى الجنوبيين". وقد تضمنت اللوائح قبول الشماليين على مستوى الجمعية العمومية. وكانت المنظمة مفتوحة للمسلمين والمسيحيين. ولم تكن حركة "عنصرية" على الإطلاق. وقد سمت نفسها "الكتلة السوداء"، مع ذلك، لتؤكد على حقيقة أن كل السودانيين "سود"، بمن فيهم الشماليون الذين يعدون أنفسهم "عرباً". وللتعبير عن هذه الآراء أصدرت الجمعية صحيفة بالعربية أسمتها "أفريقيا". وطبقاً لدكتور محمد آدم أدهم فقد كانت "الكتلة السوداء" تسعى لتحقيق الاتحاد مع مصر أيضاً، إيماناً بأن البلدين لاينفصلان ثقافياً. لكنها لم تقبل مصريين فى عضويتها، إذ كان ضرورياً تحقيق الوحدة داخل السودان نفسه أولاً.[٣٩]

إن الانطباع الأول الذى تتركه فينا هذه المنظمة هو تواصلها مع جمعية اللواء الأبيض التى لعبت دوراً هاماً فى ثورة ١٩٢٤. وتذكرنا "جمعية الوحدة السودانية" التى سبقت الكتلة السوداء "بجمعية أرامل الضباط"، وهى جمعية العون المتبادل لأرامل ضباط الجيش التى يُقال إن على عبد اللطيف قد حاول تأسيسها. فالتأكيد على الوحدة بين الجنوب والشمال والالتزام بقضية التضامن مع مصر (بعد ترسيخ وطنية سودانية تضم الجنوب والشمال معاً) هى العناصر التى قد توحى بالتواصل مع جمعية اللواء الأبيض.

ولكن إذا تمعنّا فى الوضع السياسى الذى أحاط بتأسيس "الكتلة السوداء" عن قرب، سنجد أن دورها فى المجتمع السودانى فى الأربعينيات كان مختلفاً تماماً عن جمعية اللواء الأبيض فى ١٩٢٤. أولاً، هى ظهرت فى خريف ١٩٤٨ ككيان سياسى يؤيد الجمعية التشريعية التى أنتقدت بشدة وقوطعت من قبل كل القوى السياسية

ماعدا حزب الأمة. وفى الواقع فقد شارك عضوان من الكتلة السوداء - زين العابدين عبد التام ود. محمد آدم أدهم نفسه - فى انتخابات الجمعية التشريعية (فى الخرطوم غرب وفى أم درمان على التوالى) وقد أنتخبا للجمعية. بعبارات أخرى، كانت الكتلة السوداء، أياً تكن نواياها الذاتية، تعمل - موضوعياً - فى مصلحة السلطات البريطانية. ثانياً، وهكذا شكلت الكتلة السوداء، عقبة أمام أنشطة الأحزاب الاتحادية (مثل الأشقاء) وكانت تهدد، بالتالى، قضية الاتحاد مع مصر، رغم أن الكتلة السوداء نفسها - ذاتياً على الأقل - التزمت بهذه القضية. وموضوعياً فقد كانت الكتلة السوداء تكمل وتعزز أنشطة حزب الأمة. ومما يجدر ذكره أن حزب الأمة قد انسحب فى انتخابات الجمعية التشريعية من الدوائر التى خاضها مرشحو الكتلة السوداء.[٤٠] ثالثاً، من الطريف أن نلاحظ أن ادعاء المنظمة "للسواد"، وهى تؤدى مثل هذا الدور فى السياسة السودانية، قد تحول ليصبح رصيداً سياسياً نافعاً. ورغم أن الكتلة السوداء نفسها لم تعترف بذلك، إلا أن من الصعب إنكار حقيقة أن هذه المنظمة قد شابها نوع من النزوع "العنصرى" (وإن كانت عنصرية الضعفاء المضطهدين لا عنصرية الأقوياء المتميزين). وكما رأينا فقد قبلت الجمعية الشماليين فى مستوى الجمعية العمومية، لكنها لم تقبلهم فى مستوى اللجنة الإدارية واللجنة التنفيذية. وهذا الموقف يتناقض بشكل حاد مع حقيقة أن جمعية اللواء الأبيض فى ١٩٢٤ - رغم أن البريطانيين قد عزوا قسماً كبيراً من أنشطتها إلى التطلعات الاجتماعية للضباط "السود" - لم تدافع عن العنصرية "السوداء" وتمسكت بمثال "الوطنية السودانية". وأياً يكن هدف "الكتلة السوداء" نفسها إلا أن السلطات البريطانية استخدمت تركيزها على "السواد" بفعالية، وتلاعبت به فى توجيه ضربة للأحزاب "الاتحادية" وتعزيز موقف حزب الأمة، إذ كان هذا "السواد" عنصراً مكملاً "للوطنية السودانية" عند هذا الحزب.

والآن كيف نفسر هذا النوع من التحول الذى حدث فى الدور السياسى "للزنوج المنبتّين قبلياً" فى المجتمع السودانى؟ لعل هذا يرجع إلى حقيقة أن "الزنوج المنبتّين قبلياً" كانوا يفقدون تدريجياً زخمهم الاجتماعى فى هذه الفترة - نتيجة لسياسة الجنوب ووقف تدفق العناصر "المنبتّة قبلياً" الجديدة إلى المجتمع الشمالى - وبدأوا يشكلون جزءاً من الطبقة الوسطى الحضرية. ومايصدمنا ونحن نتابع الحجج التى طرحتها الكتلة السوداء هو تجريديتها وانعزالها عن الواقع السياسى حينها. إذ نجد السلطات البريطانية تُوصف فى مقال نُشر فى مجلة "أفريقيا" بانها حكومة "ديمقراطية".[٤١] ومرة أخرى، فُسّرت ضرورة الاتحاد مع مصر، لا على أساس النضال المشترك لشعبى البلدين

وانما على أساس الروابط الثقافية الموجودة بين البلدين "منذ الأزل".(٤٢)

وفى الواقع فإن التركيز المفرط علي "السواد" ذاته ربما كان - أياً يكن تناقض ذلك - انعكاساً لحقيقة أن النخبة "الزنجية المنبتّة قبلياً" والتى تشكل قيادة الكتلة السوداء قد فُصلت نهائياً عن مواطنها الأصلية وأصبحت، باضطراد، لا يميزها شئ عن النخبة الشمالية. وعلى الرغم من أنهم قد شددوا على "السواد" واستثنوا "الشماليين" عن حركتهم ضمناً، إلا أنهم كانوا حينها قد ضربوا بجذورهم فى المجتمع الشمالى لأجيال مضت فى معظم الحالات. فهم مسلمون بالميلاد ويفكرون ويتحدثون ويكتبون بالعربية. كان لسان حالهم نفسه، أى مجلة أفريقيا، يصدر باللغة العربية، كما رأينا. وقد نفترض أن المسافة بين الكتلة السوداء والمجتمع الجنوبى، فى هذه المرحلة، لم تكن تختلف عن المسافة بين الأحزاب السياسية الشمالية الأخرى والمجتمع الجنوبى. فقد اصبح الادعاء بأن الكتلة السوداء أكثر "سواداً" من الأحزاب الشمالية الأخرى ادعاءً أيدلوجياً إلى حد كبير، إذا جاز التعبير.

وهكذا ومع حلول الخمسينيات أنهى الزنوج "المنبتّون قبلياً" فى المجتمع الشمالى دورهم كقوة اجتماعية وسياسية دينامية. وفى الوقت نفسه كانت هذه الفترة هى بداية لمرحلة جديدة أصبحت السياسية السودانية فيها تتميز بالصراع الحاد بين "الشمال" و"الجنوب".

الهوامش

(١) FO 371/ 10905 Report on Political Agitation in the Sudan.

(٢) نعوم شقير (تحقيق: محمد ابراهيم أبو سليم)، تاريخ السودان، بيروت ١٩٨١، ص ٢٢٧ - ٢٤٥؛
G. Douin, Histoire du règne du khédive Ismail, tome III
L'empire africain, 1 re partie (1863-1869), Roma, pp184 - 204; Richard Hill, Egypt in the Sudan 1820-1881, London, 1959, pp 112-113;
محمد سعيد القدال، تاريخ السودان الحديث ١٨٢٠ - ١٩٥٥، بيروت، ١٩٩٢، ص ٩٧ - ٩٩

(٣) دار الوثائق القومية (الخرطوم)،
Darfur 1/ 30/ 157 .Mr . Willis' Report on Slavery ,1926, p. 3.
فى الوقت الراهن لانعلم أى تفاصيل عن ثورة العبيد المستخدمين فى العمل المنزلي والزراعى والتى يُعتقد أنها حدثت فى المديرية الشمالية. ومع ذلك قد تكون هناك علاقة ما بين هذه الثورة وثورة العبيد فى ١٨٤٤ والتى قيل إن ثمة ترتيبات قد تمت أثناءها بين العبيد المجندين فى "الجهادية" والعبيد العاملين فى القطاعات الأخرى (مصانع النيلة وخدمات المنازل عند العائلات الشمالية وما الى ذلك). انظر:
Richard Lepsius,Letters from Egypt, Ethiopia and the Peninsula of Sinai, London, 1853, pp. 190-193;
محمد عبد الرحيم، النداء فى دفع الافتراء، القاهرة، ١٩٥٢، ص ٢٣٩؛ حمدنا الله مصطفى حسن، الإدارة المصرية فى السودان ١٨٢١ - ١٨٤٨: دراسة فى الإدارة العسكرية، القاهرة، د ت.، ص ٢٦٨ - ٢٧٠

(٤) نعوم شقير، سابق، ص ٢٤٠ - ٢٤١

(٥) السابق، ص ٢٤٤. ومن ناحية أخرى يزعم دوين Douin أن آدم بك نفسه، كان "عقيداً أسوداً" وأصله عبد سابق.Douin, op.cit., p.195

(٦) Josef Ohrwalder, Ten Years' Captivity in the Mahdi's Camp, 4th ed., London, 1892, pp. 194-196; Rudolf Karl von Slatin, Fire and Sword in the Sudan 1879-1895, London, 1896, p. 394.

(٧) نعوم شقير، سابق، ص ٧١٠

(٨) ابراهيم فوزي، كتاب السودان بين يدى غردون وكتشنر، القاهرة، ١٩٠١، الجزء الثانى، ص ١٠١.

(٩) نعوم شقير، سابق، ص ٧١٠؛ Slatin, op. cit., p.395

(١٠) Ohrwalder, op.cit., p.197

(١١) السابق؛ Slatin, op.cit. p. 395 ؛ ابراهيم فوزى، سابق، الجزء الثانى، ص١٠١.

(١٢) Slatin, op.cit. p. 399 ؛ نعوم شقير، سابق، ص ٧١٣. وهذا الأمير المهدوي الشهير حمدان أبو عنجة نفسه يُقال إنه من المندلا (جماعة من العبيد السابقين تتبع قبائل البقارة فى كردفان)، وبالتالى قريب من فئة "الزنوج المنبتّين قبلياً".

(١٣) ابراهيم فوزى، سابق، الجزء الثانى، ص ١٧٥.

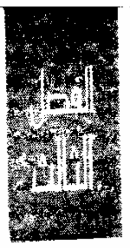
(١٤) وفيما يتعلق بهذه الحركة فهناك شرح مفصل فى:
Gaetano Casati, Ten Years in Euatoria and the Return with Emin Pasha, London, 1891, vol. II, pp. 171- 192.
وانظر أيضاً:
Ibrahim El-Zein Soghayroun, The Sudanese Muslim Factor in Uganda, Khartoum, 1981, pp. 23-27; Iain R. Smith, The Emin Pasha Relief Expedition 1886-1890, London, 1972, pp. 208-249.

(١٥) نعوم شقير، سابق، ص ٧٦٣.

(١٦) Casati, op. cit., Vol. II, p.179

(١٧) نعوم شقير، سابق، ص ٧٦٢. وفى Smith, op.cit., p. 214 هناك إشارة إلى "عبد الوهاب" و"أحمد محمود" اللذين نفيا إلى الإستوائية نتيجة لمشاركتهما في الثورة العرابية وشاركا لاحقاً فى هذا التمرد ضد أمين أيضاً. وليس واضحاً إذا كانا مصريّيْ الأصل أم سودانيّيْن (من الجنوب أو جبال النوبة مثلا) دخلا الخدمة العسكرية أو المدنية وصادف أنهما كاناً فى مصر أيام الثورة العرابية.

(١٨) Soghayroun, op. cit., p. 25.
(١٩) Casati, op. cit.., Vol. II,p. 171.
(٢٠) Ohrwalder, op. cit, p. 112.
(٢١) بابكر بدرى، تاريخ حياتى، أم درمان ، ١٩٥٩، الجزء الأول، ص ١٦٤، ص ١٦٨؛ ابراهيم فوزى، سابق، الجزء الأول، ص ٢٨٤.
(٢٢) ابراهيم فوزى، سابق، الجزء الأول، ص ٢٠٠ ، ص ٢١٢
(٢٣) السابق، ص ١٥٨ - ١٥٩ ، ص ٢٥٦
(٢٤) دار الوثائق القومية (الخرطوم)،
Intel. 4/4/29 Memorandum on the Agricultural Labour in the Sudan 1910, pp. 2 - 3.
(٢٥) Ibid., p. 3, p. 10 (أضيف لهذا التقرير - كملحق - نص" قانون المتشردين لسنة ١٩٠٥". أيضا.
(٢٦) FO 371/ 10905 Report on Political Agitation in the Sudan, pp.19-20
(٢٧) Ibid., pp. 12 - 13
(٢٨) Ibid., p. 8
(٢٩) Ibid., p. 33
(٣٠) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.
(٣١) مقابلة مع محمد حسين ريحان (زوج إبنة على عبد اللطيف)، أم درمان، ١٣ فبراير ١٩٨٦.
(٣٢) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.
(٣٣) دار الوثائق القومية (الخرطوم)،
Civ. Sec. 5/1/ 3-I Pagans Servivg in Northern Provinces, a memorandum dated 20 Dec. 1932.
(٣٤) شهادة العازة محمد عبد الله (أرملة على عبد اللطيف)، في مركز التوثيق، معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، الروايات الشفوية لثوار ١٩٢٤، الخرطوم، ١٩٧٤، المجلد الثانى، ص ٤٢١. وقد لاحظ ترينغهام Trimingham أن هذه الطريقة الصوفية ذات الأصل المصرى (الأحمدية البدوية) كانت، فى حالة السودان، ذات شعبية "وسط أهل المدينة من ذوى الاصل العبودى" فى أم درمان.
J. Spencer Trimingham, Islam in the Sudan, 3rd impression, London, 1983, p. 228, n. 2.
(٣٥) انظر على سبيل المثال،
Ahmed Abdel Rahim Nasr, "British Policy Towards Islam in the Nuba Mountains", Sudan Notes and Records, Vol. 52, 1971.
(٣٦) كانت السلطات البريطانية تظن أن هناك علاقة بين ماتُسمى بـ "طائفة دينق" (أو لنتكلم بدقة أكثر "طائفة إبن دنيق") وبين سلسلة من التمردات حدثت فى الجنوب من بداية القرن العشرين وحتى الثلاثينات. وطبقاً للسلطات البريطانية شكلت هذه الطائفة تهديداً جدياً " للنظام القبلى" القائم. انظر: دار الوثائق القومية (الخرطوم)،
C.A. Willis, "Cult of Deng (draft)" in Civ. Sec. 36/2/4 Disposal of Trouble-some Kujurs.
(٣٧) دار الوثائق القومية (الخرطوم)
Civ. Sec. 56/2/18 "A Note on the Recent History of Mahdism and the Government's Policy Towards This Movement (1925. 11/16)".
(٣٨) دار الوثائق القومية (الخرطوم)،
Civ. Sec. 5/6/33 Colonization Scheme of Ex-Soldiers (1919. 11/25- 1930. 12/17).
(٣٩) مقابلة مع محمد آدم أدهم، الخرطوم، ١٧ فبراير، ١٢ نوفمبر ١٩٨٦ .
(٤٠) FO 371/ 69251, 8070, Appendix A, Memorandum on the Elections to the Legislative Assembly 1948, p.5
(٤١) افريقيا، العدد ٧، ١٦ يونيو ١٩٤٨، ص ٣ -٥
(٤٢) مقابلة مع محمد آدم أدهم، الخرطوم، ١٢ نوفمبر ١٩٨٦.



سيرة على عبداللطيف

سيرة علي عبد اللطيف*

تمهيد

كان علي عبد اللطيف (حوالي ١٨٩٦-١٩٤٨) قائدا لثورة ١٩٢٤، والتي تعتبر أول حركة وطنية سودانية بالمعنى الحديث.

وفي الوقت نفسه، كان ينتمي من ناحية جذوره، إلى ما أطلقت عليه الإدارة البريطانية العناصر "الزنجية المنبتة قبليا" "negroid but de-tribalized people" ويقصد بها أبناء "الرقيق السابقين" من أهل الجنوب وجبال النوبة الذين تحرروا من العبودية وظلوا يعيشون في مجتمع السودان الشمالي.

وكنا قد حللنا في مرة سابقة مفهوم "الوطنية" عند "جمعية اللواء الأبيض" (وهى التنظيم الذي لعب دورا مركزيا في ثورة ١٩٢٤ وكان يتزعمه علي عبد اللطيف)، وحاولنا إزالة الغموض عن التركيب الأيديولوجي "للوطنية"، التي اعتنقها هذا التنظيم الذي كان يدافع عن "الوطنية السودانية" وعن "وحدة وادي النيل" في آن واحد(١).

وأبرزنا في مناسبة أخرى مسألة العناصر "الزنجية المنبتة قبليا"، وذلك لكي نستبين طبيعة التغييرات الاجتماعية التي شهدها المجتمع السوداني في القرن ونصف القرن المنصرمين(٢).

على أننا لم نعالج حياة علي عبد اللطيف نفسه تفصيلا، وهو المدافع عن الوطنية السودانية في فجرها، والذي كانت جذوره في نفس الوقت تعود إلى العناصر "الزنجية المنبتة قبليا". وبما أن المعلومات المفصلة عن حياة هذا الرجل مهمة لفهم التاريخ السوداني الحديث ولفهم طبيعة الحركة الوطنية السودانية والدافع الاجتماعي الذي كان موجودا وراء هذه الظواهر السياسية، سوف نسعى إلى أن نقدم في هذه الدراسة صورة شاملة قدر المستطاع عن حياة علي عبد اللطيف.

---

* قُدم هذا البحث أولا إلى:

The Workshop on the "Ideologies of Race, Origins, and Descent in the History of the Nile Valley and North East Africa", July 1994, St. Antony's College, Oxford.

تحت عنوان

"The life of" Ali Abd Al-Latif and Its Significance for the Understanding of the Nature of Sudanese Society".

ثم ضُمت إليه بعض المعلومات الإضافية التي جمعتها الكاتبة خلال دراستها الميدانية في السودان في الفترة ١٩٩٤-١٩٩٥.

بالرغم من أن على عبد اللطيف كان بلا شك واحداً من أهم شخصيات التاريخ السياسى للسودان الحديث، إلا أن ما كُتب عن حياته شحيح ولعل هذا يُعزى، على الأقل جزئياً، الى أن حياته تختلف فى الواقع عن تجارب المثقفين السودانيين اليوم، وعليه أصبح عصياً عليهم التعاطف معه. وكما ذكرنا فى أعمالنا السابقة، فإن "سياسة الجنوب"(The Southern Policy) التى انتهجها البريطانيون منذ الثلاثينيات، أدت الى انقطاع تدفق العناصر التى انبتت قبلياً حديثاً الى الشمال. وبنهاية الأربعينيات فإن العناصر"الزنجية المنبتّة قبليا" بالمعنى الكلاسيكى، لم يعد لها وجود، أو لم يعودوا على أقل تقدير يلعبون دورا فعالاً فى المجتمع السودانى. ولذلك فان تجارب على عبد اللطيف الضابط من "أصل زنجى منبت قبلياً" والذى عاش فى سنوات الحكم الثنائى الأولى وفترة ما بين الحربين، متمايزة إلى حد بعيد عن تجارب مثقفى اليوم من.. شماليين وجنوبيين.

وهذا يقودنا الى أنه بالرغم من معرفتنا أن علياً كان زعيماً وطنياً مشهوراً وربما سمعنا عن أصله "الزنجى المنبتّ قبليا"، فاننا نملك بالكاد صورة ملموسة عن الظروف الاجتماعية التى أحاطت به. فعلى سبيل المثال الى أى حدّ كان على عبد اللطيف "زنجيا" و "منبتاً قبلياً"؟ (بمعنى آخر الى أى مدى تأثرت حياته لأنه لم يكن من أصل عربى؟ والى أى مدى كان مغترباً عن النظام القبلى؟ وهل كانت ظاهرة الانبتات القبلى أمراً استثنائياً فى المجتمع السودانى فى ذلك الوقت؟) وماهو الوضع الاجتماعى الذى كان يتمتع به أولئك «الزنوج المنبتّون قبلياً»؟ وما هى خلفية على عبد اللطيف الثقافية؟ وماذا كان موقفه تجاه العالم العربى – الاسلامى من جانب والمناطق غير العربية (جنوب السودان وجبال النوبة) من الجانب الأخر؟ وماذا كان موقفه حيال مصر؟ ما هى طبيعة التجارب الشخصية التى كانت تكمن وراء هذا الموقف من ناحية، و السياق التاريخى والسياسى الذى تم فى إطاره التعبير عن هذا الموقف من الناحية الأخري؟ وما هو موقفه من الثورة المهدية، إن كان له أصلاً موقف منها؟ كل هذه أسئلة مهمة جداً، وليس بمقدورنا أن نناقشها بالتخمين ولكننا نحتاج الى مادة ملموسة نشيد فوقها حجتنا.

لقد اعتمدت الدراسة التالية على مادة مستقاة من مصدرين:

الأول هو المعلومات التي حصلنا عليها من الوثائق الرسمية للسلطات البريطانية (أى تقارير المخابرات إلخ.) المحفوظة في دار الوثائق القومية بالخرطوم ودار الوثائق فى لندن.

والثاني هو المعلومات الأخري التي أتيحت لنا من مصادر غير رسمية. وتضم:

(١) المقابلات التى أجريناها مع أقارب على عبداللطيف، أعنى محمدحسين ريحان (وهو نجل ابن خال على عبد اللطيف ومتزوج من بنت على عبد اللطيف) و ابنتيه درية محمد حسين وسلوي محمد حسين في ١٩٨٦- ١٩٨٧و ١٩٩٥؛

(٢) المقابلات التى أجريناها مع بعض معارف على عبد اللطيف وذريتهم؛

(٣) مقابلة أجراها معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، فى ١٩٧٢، مع زوجة على عبد اللطيف، العازة محمد عبدالله.

أما المادة التي حصلنا عليها من المصادر البريطانية، فقد أستعملت مع بعض الحيطة، إذ كان من الطبيعى أن تحمل بعض التحيز الاستعمارى، إذا جاز التعبير، ضد قائد حركة معادية للحكم البريطانى.

I الخندق

عاش والدا علي عبد اللطيف فى الخندق.[٣] وكانت الخندق، التي هى الآن قرية صغيرة وهادئة، مركزاً تجارياً مهماً في القرن التاسع عشر. وكانت بموقعها، جنوب دنقلا على الضفة الغربية للنيل، مكاناً تلتقى عنده القوافل القادمة من دارفور والسفن الصاعدة من مصر. وكان من بين أبرز عائلات التجار في المدينة الموسياب (فرع من العبدلاب وكان حمزة موسى وابنه عبدالله حمزة تاجرين مشهورين من هذه العائلة)، والحسناب (أيضاً فرع من العبدلاب)، وعائلة الخُبراء (جمع "خبير" والتي كانت تعنى أصلاً رئيس تجار القافلة القادمة من دارفور)، وغيرهم.[٤] وكان لهذه العائلات الغنية عددٌ من العبيد للعمل المنزلي. وكذلك، كان في المدينة مصنع نيلة بُنى كاستثمار مشترك بين حمزة موسى وأحمد باشا أبو أذان (الحكمدار للسودان في ١٨٣٨-١٨٤٣).[٥] ويُقال إن هذا النوع من المصانع الذى بناه أحمد باشا- ليس فقط في الخندق وإنما أيضاً في أماكن عديدة مختلفة في السودان- قد اعتمد علي عمل العبيد.[٦] لذلك، كان طبيعياً أن يكون هناك عدد كبير من العبيد في الخندق.

كان عبد اللطيف أحمد، والد علي، عبداً لشخص اسمه أحمد حسن، وهو تاجر غنى من الحسناب.[٧] ولعله يكون قد سُمي عبداللطيف "أحمد"، ربما بعد عتقه، بسبب اسم سيده. وقيل إن عبداللطيف كان من جبال النوبة، لكننا لا نعلم أى تفاصيل أخري. وقد كان يحمل على خديه "شلوخا" مشابهة لشلوخ قبيلة الشايقية، وهذا يوحى بأنه قد عاش في الشمال لبعض الوقت[٨]. وكانت والدة على، من الناحية الأخرى، أمة لدى عائلة محمدين محمدين حسن، وهو ابن أخ أحمد حسن[٩]، وكان اسمها الصبر (أو "الصبر زين")[١٠] وكانت من أصل دينكاوي. وكانت متزوجة من سيدها محمدين محمدين وأنجبت منه ابناً سُمي "الطاهر" قبل زواجها من عبداللطيف[١١] (انظر شجرة العائلة (٢) ضمن الملاحق فى نهاية هذا الكتاب).

ويبدو أن على عبداللطيف نفسه كان يعرف الكثير عن حياة أبويه في الخندق، ولم يكن خجلاً منها. وفيما بعد، كان يحدث زوجته العازة (والتي كانت هي، أيضاً،

مرتبطة بالخندق، رغم أنها شخصياً لم تعش هناك- أنظر أدناه)، عن أخيه غير الشقيق، الطاهر.[١٢] وكان عندما يزور صديقه (ورفيقه لاحقاً فى ثورة ١٩٢٤) عبيد حاج الأمين في منزله بأم درمان يحيى والدته عرفة بنت علي النور الخبير بمودة - إذ كانت عرفة سليلة عائلة الخُبراء الثرية في الخندق وقد عرفت والدة علي جيداً.[١٣] (يُقال أن والدة أحمد حسن، سيِّد والد علي، كانت أيضاً من عائلة الخُبراء).[١٤]

لقد كانت العبودية، برغم كل شيء، واقعاً اجتماعياً فى سودان القرن التاسع عشر، وكان على المرء أن يتعايش معها. ويزعم أهل الخندق أنهم عاملوا الرقيق بكرم.[١٥] لكننا نشعر بالصدمة اليوم عندما نكتشف أن مقابر العبيد، في الخندق، مفصولة عن مقابر الأحرار. ورغم ذلك، فلعل هذه معاملة كريمة نسبياً في تلك المرحلة، إذ قيل إن جثث العبيد لم تكن تُدفن في السودان قبل عهد أحمد باشا، بل كانت تُرمى ببساطة حتى تتعفن.[١٦]

ومهما يكن من أمر لم تستمر الحياة في الخندق على ثباتها. فبمجىء المهدية انهار النظام القديم. وهرب الكثير من التجار الأغنياء إلي مصر. وعندما مر عبدالرحمن النجومي بالخندق في طريقه إلي توشكى حاول جاهداً تعبئة سكان الخندق للجهاد.[١٧]

ليس واضحاً كيف حدث هذا، لكن عبداللطيف خرج بطريقة ما من منزل أحمد حسن وأستوعب في جهادية الجيش المهدي.[١٨] ولا ندرى إن كان أحمد حسن قد عتقه بمحض إرادته، أم كان هناك نوع من الضغط السياسى والاجتماعى أجبره علي عتقه. ثم انضم عبد اللطيف إلي الجيش المصري. ومرة أخرى، لا ندرى إ ن كان قد هرب من جيش المهدية أم أخذه الجيش المصري أسيراً أثناء المعركة بين الجانبين. ولا نعلم متى وأين تزوج الصبر. هل تزوجها قبل الانضمام إلي جيش المهدية؟ وكيف نجحت الصبر فى مرافقته لكل هذا المدى من الخندق إلي مصر؟

علي أية حال، وُلد على عبداللطيف في ١٨٩٦ (أو ١٨٩٢ أو ١٨٩٤)،[١٩] فى وادى حلفا (مديرية الحدود) المصرية كابن لجندى يخدم في الأورطة السودانية من الجيش المصري. لقد نجح الزوجان القادمان من الخندق في بدء حياة جديدة.

II وادى حلفا

لا نعلم الكثير عن حياة والدى على في مديرية وادى حلفا، لكن يُقال إن عبد اللطيف قد خدم في الأورطتين الثالثة عشرة والخامسة عشرة السودانيتين[٢٠] ويتذكر أحفاد على تاريخ مولده باعتباره في "سنة معركة فركة" (أى ١٨٩٦).[٢١] وهذا يوحى بأن والد علي، أيضاً، قد شارك شخصياً في هذه المعركة الشهيرة، التي لعبت فيها الأورطة السودانية الثالثة عشرة دوراً كبيراً.[٢٢]

وكان لميلاد على ونشأته فى وادى حلفا دلالتان: الأولى أن ميلاده هذا يعنى أنه نشأ فى جو عسكري منذ البداية، حيث كانت بلدة وادى حلفا نفسها تتعرض في تلك الفترة لإعادة تنظيم وتحويل سريع إلي قاعدة عسكرية،[٢٣] فارتبطت حياته، بالتالى، بالجيش منذ بدايتها. والدلالة الثانية هى أن عائلته تعرضت إلى المؤثرات الثقافية المصرية، بالاضافة الى مؤثرات أصل والديه (الجنوب وجبال النوبة)، وكذلك مؤثرات مجتمع السودان الشمالى (الذى عاش فيه والداه بعض الوقت.) ويُقال إن الجنود السودانيين الذين مكثوا فى مصر قد أخذوا العادات الاجتماعية المصرية (مثل الاحتفال بشم النسيم) والأكل المصرى.[٢٤] ومما يثير الاهتمام أن على عبد اللطيف مارس طقوس الطريقة الأحمدية البدوية فيما بعد،[٢٥] وهى طريقة صوفية مركزها مدينة طنطا المصرية، وكان نفوذ تلك الطريقة ضئيلاً فى السودان إلا فى أوساط الجنود من الجنوب وجبال النوبة الذين عاشوا فى مصر.[٢٦]

ولكن علينا أن لا نبالغ فى تقدير تأثير حياة الاسرة المبكرة فى وادى حلفا على حياة علىّ لاحقا، لأنه كان طفلا فى تلك المرحلة.

وعندما أخضعت القوات الانجليزية - المصرية السودان فى النهاية عام ١٨٩٨ انتقلت العائلة الى السودان.[٢٧]

III إلى الخرطوم

لم يمكث والد على فى الخدمة العسكرية فسرعان ما أحيل إلى التقاعد(وصل إلي رتبة عريف)، واتجه جنوباً الى الدويم على النيل الأبيض، حيث أنشأت الادارة البريطانية فى ضواحيها مستوطنة زراعية للجنود المتقاعدين. وكان على طفلاً فتبع أباه مع والدته. ولكنه أدرك أن فرص التعليم فى الدويم ضيقة، فبدأ يفكر فى الذهاب الى الخرطوم والإقامة فيها. وحتى يستطيع تحقيق ذلك المسعى التجأ الى "خاله" ريحان عبد الله الذى كان يسكن الخرطوم حينئذ.[٢٨] (أنظر شجرة العائلة (١) ضمن الملاحق فى نهاية هذا الكتاب).

وينتمى ريحان عبد الله الى قبيلة الدينكا (دينكا ريك) من ناحية قوقريال فى مديرية بحر الغزال، وقيل إن اسمه كان " أتاك رو". ومثل العديد من أهل الجنوب فقد انتزع من موطنه الأصلى، ثم ألحق بالجيش المصرى، وعاش فى مصر لبعض الوقت وترقى فيما بعد الى رتبة ضابط، ثم عُين لاحقاً فى وظيفة إدارية فى رمبيك فى مديرية بحر الغزال فى ظل الحكم الثنائى، فأصبح شخصاً ذا نفوذ. واثناء اقامته فى مصر تزوج امرأة (كان والدها من صعيد مصر وأمها من الدينكا)، ورزق منها ابنه حسين ثم

انفصل عنها، وتزوج امرأة أخرى اسمها بحر الواردى (وهى أيضا من الدينكا) وتسكن منطقة برى فى الخرطوم مع أسرته، وامتلك منزلاً ثانياً فى جزء آخر من الخرطوم.[٢٩]

وليس من المؤكد إن كان ريحان عبد الله هذا خال على بمعنى أنه شقيق والدته الصبر، وإن كنا لا نستطيع نفى ذلك على نحو جازم. إذ كيف ظلت العلاقة الأسرية بين الأخ واخته متصلة خلال تلك السنوات التى تميزت بتجارب مضطربة، مثل حملات اصطياد الرقيق والحرب ومسافات الهجرة الطويلة وخلافها. وأرجح أن ريحان كان "خال" على بالمعنى العريض، وأن الصبر وريحان لم تكن بينهما صلة قربى الا بمعنى أنهما كانا من أصل دينكاوى وربما كانا من منطقة واحدة.[٣٠]

ومهما يكن من أمر، فقد قرر على أن يلجأ الى هذا الشخص. فغادر الدويم وحيداً على ظهر باخرة الى الخرطوم، وبعد أن جاب عدة أماكن مستفسراً، وصل فى النهاية الى منزل ريحان فى منطقة برى. وتلقى ريحان الفتى بترحاب وأخذ يهتم به جنباً الى جنب مع ابنه حسين الذى كان فى نفس عمره تقريباً.[٣١]

وتحت رعاية ريحان عبد الله، التحق على أولاً بخلوة فى بري.[٣٢] ثم دخل لاحقاً كلية غردون التذكارية، ثم انتقل مع حسين الى المدرسة الحربية التى تأسست عام ١٩٠٥.[٣٣] (ويبدو ان النظام التعليمى كان مرناً فى تلك الأيام، حيث كان من المألوف أن يمكث الطالب عاماً أو عامين فى كلية غردون التذكارية - والتى كانت ماتزال فى مستوى مدرسة ثانوية صغرى - ثم يلتحق بالمدرسة الحربية).[٣٤] وقد كان أداؤه فى المدرسة متميزاً، فنال عند تخرجه من المدرسة فى سنة ١٩١٣ميدالية السردار (الحاكم العام) وهى ميدالية تمنح لأحسن طالب فى العام.[٣٥] ويمكننا القول إن علياً، نتيجة لتلقيه تعليمه فى كلية غردون التذكارية والمدرسة الحربية، قد أصبح فى مصاف المثقفين بمقاييس ذلك العصر. وقد انضم فيما بعد الى نادى الخريجين فى أم درمان الذى تأسس عام ١٩١٨.[٣٦]

إن مجرى حياة على عبد اللطيف الذى انتقل من ابن لأبوين كانا من الرقيق إلى ضابط فى الجيش، جعل البريطانيين يصفون حياته لاحقا بأنها قفزة من "حثالة المجتمع" الى "صفوته"، وأن صعوده فى السلم الاجتماعى حالة غير مألوفة.[٣٧] ولكن يبدو أن حالة على لم تكن شاذة، فقد كانت هناك فى بداية فترة الحكم الثنائى فى منطقة الخرطوم الكبرى، جماعة من الناس من الجنوب وجبال النوبة (وهى إلى حد ما استمرار لمجموعة الجهادية فى الدولة المهدية كما سنوضح لاحقاً بالنسبة لحالة العازة زوجة على)، وأن هذه الجماعة كانت تتصل اتصالاً وثيقاً بالطبقات الدنيا فى المناطق الحضرية من جانب، الا أنها من الجانب الآخر كانت مصدراً كامناً لطبقة "الأفندية"، وبالذات الضباط. إن المسافة بين "الحثالة" و"الصفوة" لم تكن بالبعد الذى وصفه البريطانيون.

ويبدو أن المجتمع كان يتميز بدرجة من السيولة. فنجد مثلاً، أن أحد أصدقاء على عبد اللطيف وهو زين العابدين عبد التام (والذى أصبح فيما بعد من قيادات جمعية اللواء الأبيض) كان أيضا من أبناء من الذين استرقوا من قبيلة الدينكا، ووصل رتبة الضابط. وفى حالته تم استيعاب والده "عبد التام" فى الجيش المصرى، حيث تعلم مهنة الخياطة، ومكث فى وادى حلفا لفترة، ثم جاء الى الخرطوم بعد غزو السودان عام ١٨٩٨ وافتتح دكاناً للخياطة.[٣٨] وبما أن عائلة عبد التام وعائلة ريحان كانتا على صلة ما عن طريق الزواج، فإن علياً كان يقضى بعض أيام العطلة الدراسية فى دكان عبد التام ويساعده فى عمله مع ابنه زين العابدين فأتقن الخياطة ومارسها حتى بعد أن كبر.[٣٩]

IV العازة

بعد أن تخرج فى المدرسة الحربية عُين على ملازماً ثانياً فى الأورطة الحادية عشرة عام ١٩١٤. وفى عام ١٩١٦ تزوج العازة (عزة) محمد عبد الله. فما هى الخلفية الاجتماعية للعازة هذه، والتى اشتهرت فيما بعد خلال ثورة ١٩٢٤ باعتبارها أول أمرأة سودانية تشارك فى النشاط السياسى بالمعنى الحديث.

ويثير الاهتمام أن والد العازة، محمد عبد الله ود الدنقلاوى، كان أيضاً من الخندق. وكان يعمل فى صناعة المراكب. وخلال فترة المهدية تزوج فتاة من أم درمان اسمها فاطمة محمد حسن. وكان والد فاطمة جندياً مصرياً من قبيلة الجعافرة فى صعيد مصر، بينما كانت أمها من أصل دينكاوى. وبما أن أحد أقرباء والدتها وهو فضل المولى الصادق كان شخصاً مشهوراً وذا نفوذ ("كرأس مية" فى جيش المهدية وكشيخ فى الطريقة السمانية فى الوقت نفسه)، فقد شبت فاطمة مع أسرته فى حى الكارة فى ام درمان. ورزقت فاطمة من زواجها من محمد عبد الله ود الدنقلاوى ابنتها العازة. ولا نعلم بالضبط أين تم الزواج، لكن بينما أراد زوجها العيش فى الخندق، قيل إن فاطمة فضلت البقاء فى ام درمان، إذ كانت لا تريد أن تترك حياة المدينة المريحة. وأدى هذا الخلاف فى النهاية الى طلاقهما. وفى السنوات الأولى للحكم الثنائى تزوجت أخت فاطمة من أمها (وإن كان من غير المؤكد إن كانت اختها بالمعنى الدقيق) واسمها بحر الواردى وهى من أصل دينكاوى، من ضابط الجيش النافذ ريحان عبد الله (راعى علي عبداللطيف) وانتقلت فاطمة الى منزل ريحان فى منطقة برى بالخرطوم ومعها ابنتها العازة. وفى هذا المنزل التقى على عبد اللطيف بالعازة.[٤٠]

وهكذا نلاحظ أن علي والعازة مرتبطان بشكل غير مباشر بالخندق من خلال

أبويهما. لكن يبدو أنه لم يكنّ لديهما ارتباط عاطفي خاص بموطنهما المشترك فى المديرية الشمالية، لكونهما ابناً لعبد سابق وابنة لامرأة مطلقة. بل انتمى والدا على ووالدة العازة، كما رأينا، إلى فئة من الناس اختارت (أو أجبرت) أن تبدأ حياة جديدة وسط الحراك الاجتماعي الذى أحدثه سقوط النظام القديم.

وتميل ذرية على اليوم، من ناحية أخرى، إلى تفسير زواج على والعازة "بقرابتهما" لبعضهما، وهي القرابة التى أعيد تركيبها من خلال وجود قريبهما المشترك، ريحان عبدالله. وهكذا كانت العازة بالنسبة لعلى عبد اللطيف ابنة أخت زوجة خاله، وبهذا المعنى كانت إحدى قريباته. ولكن هذه القرابة كانت "قرابة" بالمعنى العريض جداً. صحيح أنهما كانا ينتميان من جهة الأم الى قبيلة الدينكا، أما من جهة الأب، فكان على من أصل نوباوى وكانت العازة خندقاوية.

وهكذا نشهد نموذجاً لوضع اجتماعي بالغ التعقيد وسائل، نشأ فى مدن السودان الشمالى غداة الحكم الثنائى، حيث لم يعد الناس يخضعون للتصرف وفقاً "للمعايير القبلية" التقليدية. وكانت هذه هى الظاهرة التى جعلت السلطات البريطانية تعتبرها فيما بعد ميلاداً للعناصر "الزنجية المنبتّة قبلياً" وغير المرغوبة، وهى "مجموعة الرقيق السابقين" غير المستقرة.[41] لكن من المرجح أن طبيعة هذا الوضع الفضفاض لم تكن قاصرة على "السود" (أى العناصر من الجنوب وجبال النوبة) أو الرقيق السابقين فقط، بل شملت بشكل أو بآخر مجتمع السودان الشمالى عامة. فلم يعد المجتمع السودانى بعد تجربة الدولة المهدية "مجتمعاً قبلياً".

وعلى كل حال، فقد تزوج على من العازة وكونا أسرة جديدة، كانت نتاج واقع المجتمع السودانى فى ذلك الوقت.

٧ الضابط الشاب

فى عام ١٩١٦ أرسلت الأورطة الحادية عشرة، التى كان على من ضمن ضباطها، إلي تلودى بجبال النوبة فانتقل إلى هناك مع العازة. ثم نُقل فيما بعد الى الأورطة التاسعة فى الفاشر بدارفور، ومكث هناك حوالى عامين.[42]

والمعلومات عن نشاطه الاجتماعي وميوله السياسية خلال هذه الفترة شحيحة. على أن العازة تحكى بعض النوادر المثيرة التى توحى أن علياً كان له فى تلك المرحلة المبكرة إحساس بأن له رسالة ووعيٌ ذاتيٌ بأنه شخص مختار. تقول العازة:

«قال لى على انه رأيت فى المنام أنا مت وبعدين يجوا أربعة رجال شالونى عاوزين يختونى فى القبر، يجى واحد راجل بعدين بى نترة يقول ليهم: ده

مين؟ يقولوا له ده على عبد اللطيف، يقول ليهم: لا أنا مش رسلتكم لعلى عبد اللطيف، خلى على عبد اللطيف يقوم بى غرضه، هو لسه ما، خلى يقضى الغرض ده».

وفى هذه اللحظة أفاق من النوم، وبعد أن أدى صلاته وواصل يحكى لها عن ما رأى فى المنام.[43] إذ تحكى العازة أيضاً أن على ألمح لها عن دور ما سيلعبه وأحداث ما ستقع. فقال لها «كان كلمتك تخافى» قالت له «أخاف من شنو؟ دايرة أموت؟» قال لها:

«لا ... راح تحصل يعنى حاجة فى البلد ما أعرفها، وأنا أكون يعنى معاها وانت من الضمن معاى تاخدى نصيب شوية».[44]

ولعله ليس بالأمر الغريب أن يمتلك ذلك الشاب الذى تخرج حديثاً من المدرسة الحربية بتفوق، إحساساً لا يخلو من مبالغة بأن له رسالة ما. ونستطيع أيضاً أن نتخيل أن المرء لم يكن يستطيع حتى في مكان ناء في غرب السودان سوى الإحساس بأن تغيراً كبيراً يحدث فى النظام العالمى فى تلك اللحظة المحددة فى خضم الحرب العالمية الأولى. ولكن من المثير أن هذا الاحساس بالرسالة قد تم التعبير عنه بأسلوب باطنى مثل الحلم. ونشير إلى أن دارفور (التي كان البريطانيون قد أخضعوها لتوهم في ١٩١٦ نتيجة لحملة كانت أيضاً جزءاً لا ينفصل عن الحرب العالمية الأولى) كانت تتميز بانتشار الأفكار المفعمة بالرؤى الباطنية مثل الاعتقاد فى "عودة النبى عيسى" (وهى امتداد لفكرة المهدية)، والاعتقاد فى رسالة ابن المهدى السيد عبد الرحمن (وهو الاعتقاد الذى دخل دارفور من الشرق بعد الغزو البريطانى). ومن المحتمل أن يكون مثل هذا المناخ قد نمى الميول الباطنية لدى على عبد اللطيف.

وبعد أن أمضى على عامين فى دارفور نُقل الى الجنوب. فعمل فى رمبيك فى مديرية بحر الغزال، وعُين لاحقاً مأموراً لمركز شامبى.[45] وخلال ما يقارب من ثلاث سنوات فى الجنوب، أظهر على موهبته فى مجال الحياة العملية حيث جمع كمية كبيرة من العاج، وقام بترحيلها للشمال حيث باعها أثناء إجازته وعادت عليه بربح وفير مكنه من شراء منزلين فى الخرطوم.[46] ونتيجة لذلك انتقل والده عبد اللطيف من الدويم إلى الخرطوم واستقرّ بها. وحينها كانت الصبر قد توفيت فتزوج عبد اللطيف زوجته الثانية رحمة جابر[47]. وفى عام ١٩١٨ رُقى على إلى رتبة ملازم أوّل وفى ذات العام رُزق على والعازة مولودتهما الأولى نعمات.

وفى حوالى عام ١٩١٩ نُقل على من الجنوب الى الأورطة الرابعة عشرة فى ود مدنى. وكانت هذه آخر مرحلة تمتع فيها بامتياز وضعه الاجتماعى كضابط، وأغلب ما تذكره أسرته اليوم عنه يعود الى هذه الفترة. وكان على، حسب رواية العازة، قليل

الأكل، ولم يكن يشرب الخمر أو يدخن، وكثيراً ما كان يظل ساهراً يكتب.[٤٨] وكان مولعاً بالشطرنج وبركوب الخيل وكان له حصان اسمه "أبرق".[٤٩] كما كان مولعاً بقراءة الصحف المصرية، وبدأ يُعتبر واحداً من المثقفين البارزين فى ود مدنى.[٥٠] وخلال إجازته كان يذهب الى الخرطوم ويشارك فى اجتماعات نادى الخريجين فى أم درمان.[٥١] (فى عام ١٩٢١ كان على عضواً فى اللجنة التنفيذية للنادى. كما شارك فى إخراج مسرحية "صلاح الدين الأيوبى" التى عُرضت فى النادى، ويبدو أن معرفته بفن التفصيل كانت مفيدة).[٥٢] وكان محمد نجيب، الذى أصبح فيما بعد رئيساً لجمهورية مصر والذى نشأ فى السودان وتلقى تعليمه فى كلية غردون، يعمل فى ذلك الوقت فى الخرطوم، صديقاً لعلى وكثيراً ما زاره فى منزله فى الخرطوم. وتذكر العازة أنها كانت تعد القهوة "المظبوطة" لنجيب بناء على طلب زوجها.[٥٣]

VI بداية النشاط السياسى

فى عام ١٩٢١ وضع على حداً لحياته كضابط ناشئ له مستقبل مشرق، وخاض حياة جديدة صاخبة. ففى ذلك العام رفض على أن يؤدى التحية كما ينبغى لضابط بريطانى أعلى منه رتبة فى ود مدنى عندما قابله فى الشارع. وحيث أنه كان لزاماً على الضابط السودانى، فى تلك الأيام، أن يحيى الضابط البريطانى بشكل مُبالغ فيه (فلو كان على صهوة حصان، مثلاً، عليه أن يترجل) فقد أوقف على عن العمل واستدعى إلى الخرطوم.[٥٤]

من الواضح أن علياً لم يتخذ تلك الخطوة نتيجة انفعال طارئ، وانما بناءً على موقف سياسى محدد. فقد كان الامتناع عن تحية الضباط البريطانيين شكلاً من المقاومة التى مارسها الضباط المصريون خلال ثورة ١٩١٩. (وعلى سبيل المثال فإن محمد نجيب اتخذ نفس الخطوة فى محطة السكة الحديد فى القاهرة عام ١٩١٩ عندما خف راجعاً من السودان الى مصر ليشارك فى الثورة).[٥٥] ويبدو أن علياً الذى كان يطّلع على الصحف المصرية، قد قرأ عن هذا الأسلوب من المقاومة وطبّقه عن وعى.

وخلال إقامته فى الخرطوم عند استدعائه للتحقيق (ألحق مؤقتاً بالأورطة التاسعة فى أم درمان)، فجّر على المعركة الثانية. ففى ربيع ١٩٢٢ أحضر إلى مكتب جريدة "حضارة السودان" بنفسه مقالاً بعنوان "مطالب الأمة السودانية" وطلب من المحرر نشره. لكن المحرر تردد. وإضافة إلى ذلك وقع المقال فى أيدى حكومة السودان فأعتقل على بدعوى أن محتوى المقال معاد للحكومة وقُدم للمحاكمة فى ١٤ يونيو، وحكم عليه بالتجريد من الرتبة العسكرية وبالسجن لفترة عام.[٥٦]

ويُقال إن مضمون "مطالب الأمة السودانية" هذه كان كما يلى:

أولاً: زعمت هذه الوثيقة أنه من الصحيح أن السودان يحتاج إلى طرف ما يرشده حتى يصل إلى مرحلة الاستقلال، ولكن الشعب السودانى هو الذى يملك حق اختيار من يرشده.

ثانياً: تقدمت ببعض المطالب مثل توسيع فرص التعليم، وإلغاء احتكار الحكومة للسكر، وتعيين الموظفين السودانيين في الوظائف الهامة، وإعادة النظر فى مشروع الجزيرة، إلخ.[٥٧] ويُقال أيضاً إن الوثيقة تضمنت نقداً للوجهاء الدينيين والقبليين (من بينهم السيد علي الميرغنى زعيم طائفة الختمية) الذين يعبرون عن ولائهم للسلطات البريطانية. وقد وصف هؤلاء الأعيان بكونهم "لا يعبرون إلا عن أشخاصهم".[٥٨] ويبدو أن كتابة المقال وتقديه للنشر لم يكونا عملاً فردياً من جانب على، بل هناك مجموعة من الناس وقفت خلفه فى تلك الخطوة.[٥٩] أما عن طبيعة تلك المجموعة من الناس فيمكن إبراز النقاط التالية:

أولاً، يبدو أن جذورها تعود، جزئيًا على الأقل، الى تنظيم بدأ علىّ تأسيسه ربما خلال إقامته فى ود مدنى (رغم أن العازة تتذكر "الاجتماعات" التى عُقدت فى منزلهما حتى أثناء خدمة على فى الجنوب).[٦٠] ويبدو أن فكرة هذا التنظيم كانت فى البداية نوعاً من التعاون على النطاق الوطنى يشمل الضباط السودانيين المنتشرين فى أنحاء البلاد، أكثر منه تنظيماً سياسياً بأهداف محددة.[٦١] (ويُقال بهذه المناسبة – رغم أننا لا نعرف التاريخ بالتحديد – إن علياً كان يخطط لتأسيس تنظيم وطني لإعانة أرامل الضباط.[٦٢] واذا كانت الفكرة من وراء هذه التنظيم أن يكون نوعاً من التعاون لنساء الضباط، فيمكننا ان نفترض دون مغالاة، أن العازة ربما كانت هى المرشحة لرئاسة هذا التنظيم). ثانياً، ومن أجل اتخاذ خطوة نحو بناء تنظيم على النطاق الوطنى كهذا يقوم على الوحدة الوطنية، كانت هناك محاولات واعية على ما يبدو، للتغلب على الخلافات القبلية. ويُقال إن التنظيم الذى أسسه على فى ود مدنى، كان يهدف الى التعاون والوحدة بين مختلف قبائل السودان،[٦٣] وكانت حكومة السودان قد تلقت معلومات تقول إن علياً يعمل نيابة عن منظمة تُسمي "جمعية قبائل السودان المتحدة".[٦٤] ثالثاً، إن تأكيد هذه المجموعة على الوحدة، جعلها تتطابق إلى حد ما مع "جمعية الاتحاد السودانى" التى تأسست حوالى عام ١٩٢٠، خصوصاً بالنسبة لأعضائها (أعضاء جمعية الاتحاد السودانى) العاديين الذين فسروا "الاتحاد" على انه بين السودانيين أنفسهم، بينما كان يعنى عند القادة الاتحاد بين مصر والسودان.[٦٥] إن النقاط السابقة تعطينا صورة عامة عن طبيعة "الوطنية السودانية" التى كان على عبد اللطيف وصحبه يسعون اليها فى ذلك الوقت.

وبالنسبة لأسلوب العمل الذى اتخذه على عبداللطيف وقت تقديم "مطالب الأمة

السودانية" وماتلاها، نرى في هذه الحالة أيضاً (مثلما في واقعة ود مدني التى رفض فيها أداء التحية للضابط البريطانى الأعلى رتبة منه) أن علياً (ومجموعة من الناس من ورائه) قد التفتوا بوضوح إلي تجارب الشعب المصرى في النضال ضد الاستعمار كمصدر للإلهام. وقد طلب بعد اعتقاله، وأثناء التحقيق معه، أن يدافع عنه محامون من مصر، لكن طلبــه رُفض.(٦٦) ولعل تقديم "مطالب الأمة" بشكل علنى وجرى، كان فى ذاته تصرفاً استلهم نفس مسار تحرك سعد باشا زغلول ورفاقه فى مصر (المقابلة الشهيرة مع المندوب السامى البريطانى فى ١٣ نوفمبر ١٩١٨). ونجد فى صحيفة "الأخبار" المصرية، يناير ١٩٢٣، خطاباً قيل إنه مرسل من على عبداللطيف (الذى كان وقتها فى سجن كوبر فى الخرطوم بحرى) حيا فيه الشعب المصرى بمناسبة ذكرى ١٣ نوفمير وشبّه مصيره فى السجن بمصير سعد زغلول فى المنفى.(٦٧)

ان تقديم وثيقة "مطالب الأمة السودانية" والمحاكمة اللاحقة والسجن كانت معاً نقطة تحول فى حياة على عبد اللطيف – سُميت ابنته الثانية "ستنا"، التى ولدت فى نفس العام، وسط الأسرة "سجون"(٦٨) – وأصبح على شخصية قومية. وبعد خروجه من السجن عام ١٩٢٣، أصبح نفوذه واسعاً فى الدوائر السياسية الى الحد الذى أصبحت تصوراته حول الوطنية تنافس التصورات السائدة لدى قيادة جمعية الاتحاد السودانى. وهناك الواقعة المشهورة الخاصة بنشر سليمان كشة، أحد قادة جمعية الاتحاد السودانى، مجموعة القصائد التى قيلت فى المولد النبوى، حيث وضع لها مقدمة أشار فيها إلى "شعب عربى كريم" واحتج على عبد اللطيف قائلا إنه كان ينبغى أن يشير إلى "شعب سودانى كريم" حيث لا يوجد فرق بين عربى وجنوبى.(٦٩)

إن النفوذ الذى حصل عليه علىّ يعود، بلا شك، الى أن تصوراته حول "الوطنية السودانية" قد تطابقت مع واقع المجتمع السوداني الذى كان يتفكك قبلياً فى الفترة الأولى من الحكم الثنائى، كما رأينا في ما تقدم. وواضح أن هذا الواقع قد قاد إلى الحاجة إلى نوع جديد من "الوطنية السودانية"، ونوع جديد من القيادة أيضاً.

VII "الزعيم" على عبد اللطيف

بلغ صعود التطلعات المعادية للاستعمار التى كان السودان يشهدها منذ نهاية الحرب العالمية الأولى مرحلة جديدة فى ربيع ١٩٢٤، عندما تأسست جمعية "اللواء الأبيض". وكان التصور الرئيسى لهذه المنظمة هو إقامة تحالف بين ١/ القوى الشعبية داخل المجتمع السوداني، و٢/ مصر، والقضاء على الحكم البريطاني عبر هذا التحالف. وعلى الرغم من أن تعايش القضيتين (أى "الوطنية السودانية" و "وحدة وادى النيل")

قد يبدو غريباً نوعاً ما فى ظاهره، إلا أنه إستراتيجية مفهومة، إذا أخذنا فى الاعتبار حقيقة أن مصر كانت، في تلك اللحظة بالذات، يحكمها حزب الوفد، طليعة النضال ضد الاستعمار فى المنطقة فى تلك المرحلة.

وفى ذلك الوقت كانت المفاوضات بين الحكومة البريطانية وسعد زغلول بشأن وضع السودان على وشك ان تبدأ، وكان الزعماء الدينيون والقبليون داخل السودان يعبرون عن ولائهم للبريطانيين. ويبدو أن ثمة شعوراً مشتركاً كان يسود عدداً من الناس (كان جزءٌ منهم قد انتمى لجمعية الاتحاد السودانى) بأن الأنشطة الحذرة والسرية لم تعد كافية وأن من الضرورى البدء فى نضال علنى فى الحال، لكن عندما يصل الأمر إلى مسألة الاضطلاع بالمسئولية، كان من الطبيعى، أن يكون هناك تردد. وقد مضى على عبداللطيف قدماً فى هذه النقطة. ويخبرنا أحد رفاق على عبداللطيف عن اجتماع عُقد فى منزل علىّ صدر فيه هذا القرار.(٧٠) وطبقاً لهذا الرفيق خاطب علىّ المجتمعين كالتالى:

«والله نحنا اجتمعنا دلوقت لأنو حتكون فى مفاوضات، المفاوضات دي دلوقت السيد عبدالرحمن عمل الاجتماع بتاعو وأعلن رايو ونحنا مابنعتقد إن النظار والعمد والمشايخ بيمثلونا لأننا نحنا ناس برضو عندنا راى في الحكاية دى».(٧١)

ثم اقترح أن يدخلوا فى نضال علنى بتأسيس جمعية لها رئيس وأعضاء ثابتون. وافق الحاضرون من حيث المبدأ، لكن لم يتجرأ أحد على التصدى للمسئولية، فاستمر النقاش أكثر وأكثر. وكاد منتصف الليل أن يحل وبدا كما لو أن الاجتماع قد حُكم عليه بالفشل. هنا قال على:

«ياخوانا خلاص الساعة قربت أتنين دلوقت، منتصف الليل يعني، ونحنا يعنى على وشك الانفضاض فأيه فكركم إذا كنت أنا أكون رئيس الجمعية ولو إنى أنا ما أعدّش أنا أشرفكم. ... فكونى انا قبلت اتحمل هذه المسئولية وان أكون رئيس لجمعية اللواء الأبيض، فإيه فكركم؟».

وافق الحاضرون فى الحال (وكان بينهم "أولاد قبائل وأولاد عمد ونظار")، وبذلك تكونت جمعية اللواء الأبيض.(٧٢)

إن نشاط على عبد اللطيف اللاحق فى مجرى ثورة ١٩٢٤ معلوم لحد كبير. ولذلك سوف نحصر أنفسنا هنا فى بعض الملاحظات الخاصة بدوره فى الحركة.

أولاً، هناك ميل لدى بعض الكتاب للتقليل من دور على، بحجة أنه كان مجرد رمز وأن القائد الحقيقى للحركة هو عبيد حاج الأمين. ويعتبر أولئك الكتاب أن علياً نُصب زعيماً اسمياً لأنه من أصل جنوبى حتى لا تبدو الحركة للعالم الخارجى وكأنها

قاصرة على الشمال.[٧٣] ولكن ما نعلمه فإن هذا الرأى غير صحيح. من المؤكد أن عبيد حاج الأمين كان يمثل الميول التقدمية داخل قيادة "جمعية الاتحاد السودانى" – مقارناً بسليمان كشة، مثلاً. ولا يمكن أن ننكر انه خلال انقسام "جمعية الاتحاد السودانى" وبروز طلائع "جمعية اللواء الابيض"– برزت التطورات التى نرجح أنها حدثت فى نهاية عام ١٩٢٣– كان لتأييد عبيد لعلى مغزى كبير. لكن وحتى فى تلك التطورات، يبدو أن القوة الدافعة التى حققت التغيير فى طبيعة الحركة لم تكن الدور الذى لعبه عبيد وإنما دور على (والقوى الاجتماعية التى تقف وراءه كما سنرى لاحقا)، ولن نستطيع تصوّر علي بوصفه رئيساً "اسمياً" بدون قيادة أو سلطة قرار. إذ يكشف سلوك على فى الاجتماع الذى أشرنا إليه آنفاً بجلاء أن المبادرة كانت في الواقع فى يده. وتجب الإشارة فى ذات الوقت إلي أن علياً لم يكن شجاعاً فحسب، بل كان يملك بجلاء فكرة واضحة عن أهدافه السياسية. فقد كان متمكناً ككاتب سياسى ومنظِّم. وعلينا ألا ننسى أن علياً، فوق كل شيء، كان واحداً من كبار مثقفى زمانه. فهناك مايدل على أنه كان يدرس، فى الفترة مباشرة قبل تأسيس اللواء الأبيض، تجارب الحركات الوطنية والحركات السياسية الحديثة ككل فى مختلف البلدان من خلال كتب مثل "تاريخ الجمعيات الوطنية" لعبد الرحمن الرافعى.[٧٤] ويبدو أن معظم الوثائق التى صدرت أثناء ثورة ١٩٢٤ باسم علي كتبها هو بنفسه.[٧٥] وعلى الرغم من أن معظم هذه الوثائق تتكون فقط من موضوعات مثل البرقيات والرسائل القصيرة إلخ، فإن أسلوب هذه الرسائل يوحي بأنه كان يملك رؤية نافذة لطبيعة الحكم البريطانى فى السودان وعرف كيف يعبر عن رأيه بشكل مقنع. وكذلك يبدو أن من يرغبون فى الانضمام لجمعية اللواء الأبيض كانت تُعقد لهم في الكثير من الحالات مقابلات شخصية مع على عبداللطيف قبل انضمامهم لها.[٧٦] وقد وصفت السلطات البريطانية على لاحقاً بأنه "محرض خطر وعنيد وماكر" اكتسب من "زملائه المصريين المتآمرين" المهارات السياسية.[٧٧] ويبدو أن علياً، حتي بعد اعتقاله فى بداية يوليو ١٩٢٤، قد استطاع أن يظل على اتصال بالعالم الخارجى إلى حد ما، فأرسل على سبيل المثال، رسالة من سجن كوبر فى بحرى، بمناسبة حادث بورتسودان فى أغسطس.[٧٨]

ثانياً، من المهم أن نشير الى أن قيادة على ونفوذه لم يعتمدا على مجرد قوة شخصيته وقدراته، ولكنهما اعتمدا بالتأكيد، ولو إلي حد معين، على التأييد الشعبى الذى لقيه فى شوارع أم درمان والخرطوم والخرطوم بحرى. و كان هذا التأييد يرتبط ارتباطا وثيقاً بانتماء على إلى نوع معين من "الأفندية"، أى "الأفندية" من أصل جنوبى ونوباوى، والذين كانوا أفندية وكانوا فى نفس الوقت قريبين جداً من الطبقات الدنيا فى المناطق الحضرية. وهذه ميزة لم يمتلكها عبيد حاج الأمين. وبعبارة أخري، فقد

استطاع على، بانتمائه لنوع معين من "الأفندية"، العمل كحلقة اتصال بين المجموعتين (أعنى "الأفندية" والطبقات الحضرية الدنيا)، وكان يشكل، بهذه الصفة، نوعاً فريداً من القيادة لم يكن معروفاً للمجتمع السودانى حتى ذلك الحين. ويبدو، كما هو مُلاحظ من كلمات على فى الاجتماع الذى أشرنا له، أن علياً نفسه كان مدركاً لهذه الحقيقة. وقد كان نضاله، منذ تقديم "مطالب الأمة السودانية"، ذا مستويين. الأول كان النضال ضد الحكم البريطانى. لكن كان ثمة باعث خفي – هو النضال ضد الزعماء الدينيين والقبليين "الذين لا يعبرون إلا عن أشخاصهم". و هذا الباعث خرج للعلن فى ١٩٢٤. ونحس فى كلماته بشيء من الفخر الهادىء والتحدى العنيد إذ يقول "نحن ناس برضو عندنا راى فى الحكاية دى"، و"فايه رايكم إذا كنت أنا أكون رَئيس الجمعية ولو إني ماأعدش أنا أشرفكم". إنه الفخر "كأفندية" عموماً والتحدى والعناد "كأفندية" ذوى أصل "زنجى منبت قبلياً" يجدون سندهم من الشارع على وجه الخصوص. وسرعان ما أدرك خصوم علىّ أيضاً أهمية هذا التحدى. فقد ظهر مقال فى صحيفة "حضارة السودان" مباشرة بعد مظاهرة ٢٣ يونيو (أول مظاهرة تنظمها جمعية اللواء الأبيض رسميا). وفى هذا المقال هاجم الكاتب "أولاد الشوارع" بعنف:

«أهينت البلاد لما تظاهر أصغر وأوضع رجالها دون أن يكون لهم مركز فى المجتمع بأنهم المتصدون والمعبرون عن رأى الأمة».

«إن الشعب ينقسم إلى قبائل وبطون وعشائر، ولكل منها رئيس أو زعيم أو شيخ، وهؤلاء هم أصحاب الحق فى الحديث عن البلاد».

«من هو على عبداللطيف الذى أصبح مشهوراً حديثاً وإلى أى قبيلة ينتسب؟».[٧٩]

توضح هذه الرسالة بجلاء غضب أعداء على عبداللطيف (أى الأعيان الدينيين والقبليين – وربما – قسم من التجار و"الأفندية" الذين كانوا مستعدين لقبول قيادة هؤلاء الأعيان).[٨٠] وواضح أن أعداء على كانوا يدركون جيداً أن الرهان لم يعد على رئاسة تنظيم سياسى واحد، وإنما قيادة الأمة كلها. وفى الواقع، فإن على كان يقترب حينها من موقع زعيم كل "الأمة السودانية".

ومن الكتب القليلة التى كُتبت عن علىّ، هناك سيرة نُشرت فى مصر عام ١٩٥٠ تحت عنوان "الزعيم على عبداللطيف".[٨١] وجدير بالذكر أن تعبير "الزعيم" له دلالة خاصة فى التاريخ السياسى المصرى الحديث. ففى إطار السياسة المصرية منذ ثورة ١٩١٩، تعنى الإشارة إلى الزعيم فوق كل شيء رئيس الوفد سعد زغلول ثم مصطفى النحاس. والوفد هنا لا يعنى مجرد حزب سياسى وانما يعنى حرفيا "الوفد" الذى يمثل كل الامة المصرية، ورئيس ذلك الوفد "الزعيم" يعتبر ليس مجرد رئيس لحزب، وانما

قائداً لكل الأمة. ولذلك فان صورة الزعيم هى صورة القائد الأوحد المطلق للأمة، ورمز وحدتها الوطنية، والذى يعرف ما تريده الأمة، ويكاد يكون معصوماً، وهو الذى يقود الأمة فى الطريق القويم، ويؤيده كل الشعب.[٨٢] ومما يثير الاهتمام ان كاتب هذه السيرة عن على اختار له لقب "الزعيم"، وحاول ان يضفى عليه صورة سعد زغلول فى مصر. ولكن ما هو أكثر إثارة للاهتمام ان هذا المنحى لم يبتدعه الكاتب، إذ كانت ثمة أوقات خلال مجرى ثورة ١٩٢٤ نفسها تطابقت فيها صورة على مع صورة سعد زغلول.

كانت أكثر الشعارات انتشارا بين المتظاهرين عام ١٩٢٤ هى "يعيش الملك فؤاد ملك مصر والسودان" و"يعيش سعد زغلول" وغيرهما. ولكن هناك دليل يشير الى أنه إلي جانب تلك الشعارات، كانت هناك شعارات مثل "يعيش على عبد اللطيف" و"ويعيش السودان الحر" و "ويعيش على عبد اللطيف ويعيش سعد زغلول"، خصوصا فى المظاهرات التى سارت فى الخرطوم وأم درمان.[٨٣].

أما بالنسبة لمظاهرة طلبة المدرسة الحربية في التاسع من أغسطس، فكان اتجاه الحركة جلياً فى التركيز على على عبد اللطيف، لأن المتظاهرين توقفوا عند منزله وحيّوا العازة ثم اتجهوا الى سجن كوبر فى الخرطوم وطالبوا بمقابلة على عبد اللطيف.[٨٤] ونرى هنا أن منزل على ارتبط بمنزل سعد (= "بيت الامة") وأصبحت العازة بمثابة زوجة زغلول (= "أم المصريين").[٨٥] وقد لاحظنا سلفاً أنه كان هناك، منذ بداية الحركة المعادية للاستعمار فى السودان عقب الحرب العالمية الأولى، جهد متصل لتطوير الحركة فى السودان قام على استلهام ثورة ١٩١٩. ونرى هنا ذروة هذا النزوع.

ولكن الأهم من ذلك أن اعتبار على هو"الزعيم"، والهتاف باسمه جنبا الى جنب مع اسم سعد كانت ظاهرة برزت لا فى مظاهرات ٢٣ يونيو (وهى مظاهرة تمت بموافقة رسمية من "جمعية اللواء الابيض")، ولا مظاهرة طلبة المدرسة الحربية (المفترض أن لها صلة بالجيش المصرى) فحسب، ولكن فى المظاهرات الشعبية العفوية التى اندلعت فى أم درمان والخرطوم أيضاً. وخلال المظاهرات العفوية التى قادها "من الناس النجارين ومن ناس خياطين" خصوصاً "شابين" (حسب تعبير العازة) بعد ٢٢ يونيو (أى بعدما قرر اللواء الابيض الابتعاد عن تنظيم المظاهرات)، كان اسم على عبد اللطيف يتردد باستمرار.[٨٦] وهذا يوحى بأنه بينما كانت قيادة "جمعية اللواء الابيض"بشكل عام قد بدأت تنعزل تدريجياً عن الجماهير وتتقيد بمبدأ الصراع "القانونى السلمى" (الذى تمت صياغته حتى لا يضر بموقف الحكومة المصرية فى مفاوضاتها الجارية مع البريطانيين)، استطاع على أن يحافظ بمفرده على الرابطة مع الشارع. وبهذا المعنى كان على بحق هو "الزعيم" ولهذا السبب أرغمت حكومة السودان على ترحيله من سجن كوبر الى رئاسة

القوات البريطانية، حتى تفرض عليه رقابة صارمة.[٨٧]

وبما أن علياً لم يكن من نوع الرجال الذين يتحدثون فى السياسة مع النساء، فان العازة لم تكن حتى تلك المرحلة مهتمة بطبيعة نشاطه السياسى (ولو انها بالطبع كانت على علم بالاجتماعات التى يعقدها فى منزلهم منذ أيام الجنوب). ولم تفكر أبداً فى المشاركة فى الحركة بشخصها.[٨٨] ولكن خلال أحداث ١٩٢٤، يبدو أن تفكيرها تعرض لتغيير واضح. ففى إحدى المناسبات صادفتها مظاهرة فى الشارع فسألت عنها. وكانت الإجابة هى: "إنتى عاوزة تفهمى شنو؟ هى الثورة طالعة من بيتك!!." [٨٩] كما كانت تسمع اسم زوجها يتردد فى هتافات المظاهرات. وعندما مرت المظاهرة أمام منزلها فى أحد الأيام حيّت فاطمة والدة العازة المتظاهرين بالزغاريد، فسألتها العازة وهى مندهشة «ديل ناس يكوركوا ماشين للسجون وانت تزغردى عليهم؟» فردت فاطمة عليها بهدوء «أزيدهم شجاعة». عندما سمعتْ العازة هذا، شعرت فجأة:

«كأنه أنا مش واحدة نفر، جسمى ده زايد وتقول جسمى أحس ما بعرفه»[٩٠]

وخرجت من المنزل وانضمت للمظاهرات وأصبحت بذلك أول امرأة سودانية تشارك فى هذا النوع من النشاط السياسى. (إن هذه الواقعة ذات مغزى عميق. وما يثير الاهتمام فيها أيضاً هو موقف فاطمة الجرئ. فهى امرأة سودانية عاشت السنوات العاصفة من الثورة المهدية والغزو البريطاني، وهى على نقيض موقف العازة المتردد فى البداية، والتى يمثل سلوكها الحذر تجاه العمل السياسى، سلوك زوجة رجل كان ينتمى يوماً ما – كضابط في الجيش – إلى "النُخبة". وبرز لاحقاً نموذج آخر لشجاعة فاطمة عندما ضربت الضابط البريطانى الذى فتش منزلها.[٩١])

وإضافة إلى المشاركة فى المظاهرات انغمست العازة فى المهمة الشاقة الخاصة بحفظ الوثائق السرية، وبالاتصال مع عبيد حاج الأمين. وكان منزلها يتعرض للتفتيش باستمرار بل أن حكومة السودان ذهبت الى حد قطع امداد الماء والنور عقابا لهذه المرأة المتمردة.[٩٢]

VIII جنون على :
إشاعة أم حقيقة؟

أعتقل على عبداللطيف فى ٤ يوليو ١٩٢٤ فى محطة للترام حيث كان فى طريقه لزيارة أحد رفاقه.[٩٣] وبعد أسبوع حُكم عليه بالسجن لثلاث سنوات بتهمة التحريض على المظاهرات. ثم حُكم عليه مرة أخرى فى أبريل ١٩٢٥ بعد هزيمة ثورة ١٩٢٤ بالسجن لسبع سنوات "لحيازته وثائق مثيرة للفتنة"، ليصل مجموع سنوات سجنه إلى عشر سنوات[٩٤] لكن لم يُطلق سراح على عبد اللطيف عند حلول ربيع ١٩٣٤. لماذا حدث ذلك؟

يذهب التفسير الشائع إلي أن علياً أصبح مختلاً عقلياً خلال سجنه فى واو بمديرية بحر الغزال (التي نُقل لها فى ١٩٢٧)، ولهذا السبب لم يكن ممكناً إطلاق سراحه حتي بعد انتهاء المدة. لكن ليس هذا هو ماحدث بالضبط.

يبدو أن علياً كان "غريب الأطوار" أحياناً و"غير طبيعى" خلال سنوات سجنه فى واو فى نظر السلطات البريطانية. لذلك عندما اقتربت مدة سجنه علي الانقضاء عرضوه للفحص بواسطة طبيب اسمه "د. كرويكشانك" (Cruickshank). لكن النتيجة كانت مُخيبة لأملهم. فقد قرر الطبيب أنه "لا يجد علامات للجنون".[٩٥] إذن فقد كان على سليم العقل، رغم أنه كان "غير طبيعى بلا شك" فى نظر البريطانيين – ربما بمعنى أن كل من يتجرأ على تخيل إمكانية هزيمة الإمبريالية البريطانية فى تلك المرحلة هو "غير طبيعى".

وحيث ثبت أن علياً كان سليم العقل، واجه البريطانيون مشكلة جدية. فقد كان يُفترض، قانوناً، أن يطلقوا سراح على عبداللطيف. لكن أين كان سيعيش؟ فطبقاً للسياسة الرسمية حينها (سياسة "الإدارة الأهلية" الشهيرة عقب ثورة ١٩٢٤)، كان يُفترض أن ينتمي كل شخص إلى "موطنه القبلي". وقد وجد البريطانيون أن هذا المبدأ لافائدة من ورائه فى حالة على عبداللطيف، المثال النموذجي "للمنبتّ قبلياً". فهم يعلمون أن علياً قد نشأ فى الخرطوم أساساً وأن أسرته هناك، "ولذلك قد يُقال إن موطن على عبداللطيف هو الخرطوم". لكن من المستحيل السماح له بالعيش فى الخرطوم، فهذا الرجل "محرض خطر وعنيد وماكر"، وسيحدث أكبر الأذي فى الخرطوم أكثر من أى مكان آخر.[٩٦] ثم فكروا لوهلة فى السماح لعلى بالعيش فى جبال النوبة. والطريف أن علياً نفسه عبر عن رغبته فى العيش فى جبل ليما بجبال النوبة. فقد أبلغهم أن له ممتلكات هناك. وقد ظهر هذا فى البداية كفكرة طيبة، ذلك أن علياً "مهما كان منبتّاً قبلياً.. فهو من أصل نوباوى" وستكون "عودته" إلى جبال النوبة متسقة مع مبدأ الإدارة الأهلية.[٩٧] لكن حاكم كردفان، الذى كان مسئولاً عن الأمن فى جبال النوبة، عارض الفكرة بشدة. وقدم تقريراً لمكتب السكرتير الإدارى كتبه مفتش الجبال الغربية (جبال النوبة)، أشار فيه إلي

أن ليما هي فرع من الميرى، وأن الميرى، من بين كل أهالى جبال النوبة، هم أكثر أهالى الجبال اهتماماً بالسياسة. وقد ذهب المفتش إلى أن جبل ليما سيكون، بالنسبة لعلى عبد اللطيف "مكاناً رائعاً يشن منه حملة معادية للحكومة".[٩٨] نتيجة لذلك فقد أُستبعدت فكرة إطلاق سراح على عبداللطيف كلية.

وفيما يتعلق بحالة على الذهنية أثناء سجنه فى واو، فثمة إشاعة تقول إنه قد أصبح مختلاً عقلياً بالفعل، نتيجة لضربه بجردل على يد مسجون فى نفس الزنزانة.[٩٩] ويصعب علينا بعد مضى كل هذه السنوات أن نستبين السياق الحقيقى الذى وقع فيه ذلك الحادث. وكان السجين الذى ضرب علياً يدعى محمد عبد البخيت، وهو ضابط من أصل جنوبى وشارك أيضا فى ثورة ١٩٢٤. وحسب ما روى محمد عبد البخيت نفسه، فان ما حدث كان مجرد حادث عابر. فعندما كان يحلق فى زنزانته، رأى عليا فى المرآة يسير نحوه من الخلف، وأحس بخطر داهم، فاختطف الجردل وضربه به.[١٠٠] وليس واضحاً لماذا توهم أن علياً كان ينوى إيذاءه، ولكن لعل حياة العزلة فى زنزانة صغيرة تؤدى الى ضيق وتوتر حتى بين رفاق الثورة.

ومن ناحية أخرى، يقول مؤرخ مصرى إن محمد عبد البخيت قد استأجرته حكومة السودان لاغتيال على أو دفعه الى الجنون.[١٠١] ولا ندرى إن كان هذا صحيحاً أم لا. فعندما توفى عبيد حاج الأمين فى ٧٩٣٢، والذى نُقل أيضاً إلى سجن واو، أشيع أيضاً أن عبيد توفى بالحمى ظاهرياً، لكنه فى الحقيقة مات مسموماً.[١٠٢] وإذا كنا سنصدق أن عبيد قد قُتل فعلاً على يد السلطات البريطانية، إذن فمن الممكن تماماً، نظرياً، أن تكون هناك محاولة لاغتيال على أيضاً. وهناك احتمال آخر، وهو إذا كانت هناك إشاعة فى سجن واو فى ذلك الوقت أن البريطانيين كانوا يحاولون تصفية السجناء السياسيين بدنياً، وإذا كان قد أعتقد أن عبيد (صديق عُمْر على) كان، أيضاً، ضحية لهذه المؤامرة، إذن فقد كان ممكناً تماماً، عندما حدث هجوم محمد عبد البخيت أن يعتقد على (أو من كانوا فى السجن عموما) أن هذه الحادثة كانت جزءاً من المؤامرة البريطانية. وأياً كان الأمر فالمهم هو أن حالة علي العقلية، حتى بعد الحادثة، لم يبد أنها مرت بأى تغير لافت. وبحلول ربيع ١٩٣٤، علي الأقل، كان على سليم العقل حتى فى نظر الطبيب الذى استشارته السلطات البريطانية. ولكن البريطانيين، للأسباب السياسية المحضة التى رأيناها، واصلوا حبسه بدون أى مبرر. وفى العام ١٩٣٤ نفسه نُقل علي من واو إلى سجن كوبر. وعلى الرغم من أنه أصبح الآن فى منطقة الخرطوم إلا أنه لم يُسمح لأسرته بزيارته طوال السنوات الثلاث التالية. وفى غضون ذلك كانت السلطات البريطانية تنشر تفسيرها الرسمي في أنهم لايستطيعون إطلاق سراح على لأن حالته العقلية "كانت خطرة على العامة".[١٠٣]

فى عام ١٩٣٧ تمت خطبة ابنة على ستنا ("سجون") الى نجل ابن خاله محمد حسين ريحان. وفى هذه المناسبة ذهب محمد حسين الى السجن لمقابلة على وأخذ موافقته على الزواج. وعندما قابله وجده عادياً.[١٠٤] وفى عام ١٩٣٨ تم فجأة ترحيله إلى مصر.

IX الموت فى مصر

كانت الحكومة المصرية بقيادة مصطفى النحاس باشا (حزب الوفد) قد طالبت الحكومة البريطانية فى العام السابق بإطلاق سراح على عبد اللطيف. فجاء ترحيله بناءً على ذلك الطلب.(١٠٥) وكانت سياسة حكومة النحاس التى تبلورت فى اتفاقية ١٩٣٦ الانجليزية – المصرية المشهورة نفسها تسعى الى استعادة ما فقدته مصر فى السودان عام ١٩٢٤ مقابل تعاونها العسكرى مع بريطانيا فى الحرب التى كان ينذر المناخ الدولى باندلاعها. فكان إطلاق سراح على إحدى نجاحات تلك السياسة. وفى يونيو ١٩٣٧، بدأ النحاس مفاوضاته مع البريطانيين لإطلاق سراح على. وفى نوفمبر، أرسل النحاس ضابطاً إلي السودان ليطلب رسمياً الاطلاع على قضية علي.

ولكن بما أن مصر كانت ما زالت خاضعة لبريطانيا، فان الحكومة المصرية لم تستطع أن تفرض على البريطانيين إطلاق سراحه فى السودان لان ذلك قد يؤدى الى انبعاث الاضطرابات السياسية. وفضل البريطانيون إرساله سراً الى الخارج. فكان اطلاق سراح على وترحيله الى مصر يمثل انتصاراً لمصلحة بريطانيا أيضاً ذلك أن حكومة السودان نجحت فى التخلص نهائياً من هذا الرجل (الذي كان، كما رأينا، لايمكن أبداً إطلاقه داخل السودان) .

ولكن اذا سُمح لعلى بحرية الحركة التامة فى مصر، فان هذا أيضاً قد يضر كثيراً بمصالح بريطانيا، وما كان البريطانيون ليقبلون ذلك، وما كان باستطاعة الحكومة المصرية مقاومتهم. (كما ان حكومة النحاس الوفدية سقطت فى ديسمبر ١٩٣٧ وخلفتها وزارة محافظة بقيادة حزب الأحرار الدستوريين). فبعد أن نجحت الحكومة المصرية فى إطلاق سراح على عبد اللطيف، ما كان بوسعها أن تبقيه طليقاً، فتوصلت الى حل وهو أن تضعه فى مستشفى للأمراض العقلية.(١٠٦)

نُقل على عبداللطيف من السودان إلي مصر فى مايو ١٩٣٨. ولأن السلطات البريطانية كانت حريصة على ألا "تصاحب ترحيله مظاهرات عامة" فى مصر أو فى السودان" (١٠٧)، فقد حدث النقل سراً، بل حتى بدون علم أسرته. ولم ينطلق القطار من الخرطوم أو من الخرطوم بحرى، وإنما من محطة الكدرو خارج المدينة.(١٠٨) وقد وُضع على تحت رقابة صارمة أثناء الرحلة إذ كان الموقف البريطانى الرسمى يرى أن هذا ترحيل لمجنون خطر. وقد كتب الحاكم العام حينها أن "على يعانى جنون العظمة وانفصام الشخصية و...خطر" "وستؤخذ الخطوات الضرورية للإشراف عليه خلال الرحلة ... وحراسة الشرطة ضرورية".(١٠٩) وبما أنه قد غادر السودان سراً فقد وصل مصر سراً. وقد أُنزل من القطار ليس فى محطة القاهرة، وإنما فى محطة الجيزة، للحيلولة دون

خروج مظاهرة شعبية للترحيب به.(١١٠)

بعد وصول على إلى القاهرة وضع أولاً فى المستشفى العسكرى، ثم رحلوه الى مستشفى الأمراض العقلية بالعباسية.(١١١) وكان كل المشرفين عليه من المصريين، ولقى منهم معاملة طيبة. وكان الأمير عمر طوسون، المتعاطف مع السودانيين، يرسل له الكتب.(١١٢) ولكن لم يُسمح له أبداً بالتجول خارج المستشفى. وفى أغسطس زارته العازة ومحمد حسين ريحان (الذى أصبح صهره) فى المستشفى وقد لاحظا، فى حدود قدرتهما على الحكم على حالته الصحية، أن علياً كان فى حالة طبيعية تماماً.(١١٣) ونتيجة لذلك قدمت العازة طلباً لوزير الحربية المصرى تطلب منه السماح لزوجها بمغادرة المستشفى ليعيش مستقلاً بنفسه. وقالت «لم نر من على أفندى أى مرض كما يقولون سوى أنه يعتقد أنه سجين وقد اختلف السجن فى شئ قليل عن سجن السودان». لكن رد الحكومة المصرية كان بيروقراطياً. إذ أجابوا أن إطلاق سراح على مستحيل "لأن حالته الصحية لاتسمح له بذلك".(١١٤)

أما عن حالة على العقلية خلال هذه الفترة، فهناك بعض الأدلة التى تشير الى أن تصرفاته كانت تتسم بدرجة من التطرف. وعندما زارت العازة المستشفي، بدا على، كما رأينا، طبيعياً تماماً. ولكن مالفت نظر العازة أنه عندما كان علي يتحدث مع زواره (بعض الضباط السودانيين السابقين الذين يعيشون فى مصر فى منفى اختيارى)، كان يتحدث بيقين كامل يصل حد التنبؤ «قناة السويس ده بعدين راح يبقى ميدان حرب». لكن هذا قد يكون تعبيراً عن بعد نظر على العسكرى والسياسى. وعندما أصبحت منطقة القناة ميدان حرب بالفعل بعد سنوات عديدة تالية، شعرت العازة أن نبوءته قد أصبحت حقيقة.(١١٥) ولكن بعض الناس يحكون لنا قصصاً أغرب، فحسب ما رواه زين العابدين عبد التام لأحد أصدقائه بعد زيارته لعلى، أن علياً أشار الى قطة فى الغرفة وقال إنها «ليست قطة حقيقية وإنها جاسوس استأجره البريطانيون لمراقبته». وقال أيضاً «أنا محمد أحمد المهدى».(١١٦)

علينا ان لا نثق كثيراً فى الشائعات. لكنه ليس من المستبعد أن تكون ميوله الباطنية الفطرية قد تضاعفت خلال ثلاثة عشر عاماً قضاها فى عزلة السجن. ومرة أخرى، إذا أجبر المرء على العيش تحت ضغط شديد لسنوات عديدة، وعومل باستمرار كمجنون، فربما كان هذا وحده كافياً ليجعله يفقد توازنه النفسى. إضافة إلي ذلك كان من الطبيعى أن يغشاه يأس وصدمة نفسية عندما اتضح له، كما لاحظت العازة بوضوح فى رسالتها إلي السلطات المصرية، أنه خرج من سجن حكومة السودان ليوضع فى سجن آخر فى شكل مستشفى.

وفى ٢٩ اكتوبر عام ١٩٤٨ توفى على عبد اللطيف وفاة طبيعية.(١١٧)

خاتمة

فى يوليو عام ١٩٥٢ اندلعت الثورة المصرية، وأصبح محمد نجيب أول رئيس للجمهورية. فأمر بترحيل جثمان على عبد اللطيف (من المقابر العادية التى دُفن فيها) الى "مقابر الشهداء" وأقيم حفل تأبين كبير دُعيت له العازة.[١١٨] لقد كرمت الحكومة المصرية ذكرى قائد "جمعية اللواء الأبيض" التى نادت بوحدة وادى النيل، ومنحت زوجته العازة معاشاً (استمرت تتقاضاه حتى وفاتها فى ١٩٨٧).[١١٩]

أما فى السودان فلم يُرد الاعتبار إلى علي عبد اللطيف إلا مؤخرا. ولكن بعد الاستقلال (١٩٥٦)، وبعد انقلاب مايو ١٩٦٩ عندما استولى "الضباط الأحرار" بقيادة جعفر نميرى على السلطة بشكل خاص، فبدأت المجهودات الحكومية لتكريم ذكرى هذا البطل الوطنى. وبلا شك فقد أدرك نميرى جيداً أن صورة على عبد اللطيف الذى يمكن اعتباره أول ممثل "للقوى الحديثة" ورمزاً لنمط من "الوطنية السودانية" تختلف عن تلك التى ظهرت فيما بعد بين الأحزاب السياسية، سوف تخدم أهداف "ثورة مايو". وفى عام ١٩٦٩ كرّم نميرى ذكرى مَن شاركوا فى ثورة ١٩٢٤ وخلع عليهم الميداليات، ليس على علىّ فحسب، بل وعلى العازة أيضاً. وفى عام ١٩٧٠ تمت ترقية على عبد اللطيف الى رتبة مقدم.[١٢٠]

الهوامش

(١) أنظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

(٢) أنظر الفصل الثانى من هذا الكتاب.

(٣) دار الوثائق القومية (الخرطوم)، ordofan 1/13/60:Intelligence - Future
tatus of the Sudan: Political Activities of Various Persons, Letter from the Civil Secretary to the Governor of Kordofan, 3 April, 1934.
وقد تأكدت دقة جزء كبير من هذا التقرير، كما سنرى لاحقاً، من خلال المقابلات التى أجريناها
السودان فى ١٩٩٥.

(٤) مقابلة مع حسين على محمد إبراهيم (من الخندق)، الخرطوم، ٩٠ فبراير ١٩٩٥. وبالنسـ
للموسياب وعبد الله حمزة أنظر:
nders Bjørkelo, Prelude to the Mahdiyya: Peasants and Traders in
e Shendi Region, 1821-1885, Cambridge Univ. Press, 1989.

(٥) مقابلة مع حسين على محمد إبراهيم، ١٠ فبراير ١٩٩٥. وقد درج الناس فى الخندق على تسـ
هذا المصنع "كيرا خانة" kerakhana (وهى لفظة محرفة من "كارخانة" Karhane التركية والـ
تعنى مصنع). وقد سمع حسين على محمد، من جانبه، هذه المعلومات من سليمان عبد الله حمـ
(حفيد حمزة موسى) الذى توفى في ١٩٩١. أنظر أيضاً، محمد عبد الرحيم، النداء فى دفع الافترا
القاهرة، ١٩٥٢، ص ٢٣٩. وما تزال بقايا المصنع موجودة عندما زرنا الخندق فى فبراير- مار
١٩٩٥.

(٦) محمد عبد الرحيم، النداء فى دفع الافتراء؛
ichard Lepsius, Letters from Egypt, Ethiopia, and the Peninsula of
inai, London, 1853, pp.163-165, 190-194; Richard Hill, Egypt in the
udan 1820-1881, London, 1959, pp. 54-55, p. 76.

(٧) Kordofan 1/13/60, Letter from the Civil Secretary, 3 April 1934.
مقابلة مع سليمان عبد الله حمزة أجراها مصطفى أ. على فى سبتمبر ١٩٨٧ (نشكر د. بيوركـ
الذى مكننا من استخدام تسجيل هذه المقابلة المحفوظ فى جامعة بيرجين)؛ مقابلة مع الصبر قسم ا
فضل السيد، الخرطوم، ١٠ فبراير ١٩٩٥.

(٨) مقابلة مع محمد حسين ريحان (صهر علي عبد اللطيف)، أم درمان، ١٠ فبراير ١٩٨٦.

(٩) ordofan 1/13/60, Letter from the Civil Secretary, 3 April 1934.
مقابلة مع الصبر قسم الله فضل السيد، الخرطوم، ١٠ فبراير ١٩٩٥.

(١٠) مقابلة مع درية محمد حسين، أم درمان، ٥ فبراير ١٩٨٦؛ مقابلة مع الصبر قسم الله فضـ
السيد، ١٠ فبراير ١٩٩٥. وقد عملت والدة الصبر قسم الله هذه، التى كانت تسمى "الصحة زيـ
ووالدة على عبد اللطيف فى منزل محمدين محمدين (سميت الزاوية "الصبر" على والدة على الـ
كانت زميلة والدتها).

(١١) مقابلة مع الصبر قسم الله فضل السيد، ١٠ فبراير ١٩٩٥. وقد كان "الطاهر" هذا يسمى وسـ
العائلة "ود الجانقاوية" (أى ابن الدينكاوية). ترك الطاهر فيما بعد الخندق، وليست لدينا
معلومات عن حياته اللاحقة. مقابلة مع أحمد حسن "خيرى" محمدين، الخندق، ١مارس ١٩٩٥.

(١٢) مقابلة مع سلوى محمد حسين، أم درمان، ٢٧ يناير، ١١ مارس ١٩٩٥.

(١٣) مقال كتبته مها عبد الله حمد حاج الأمين فى صحيفة "الخرطوم"، ٤ مايو ١٩٩٥؛ مقابلة
عائلة عبد الله حمد حاج الأمين، القاهرة، ٢ يوليو ١٩٩٥.

(١٤) يتذكر اسمها إما "دارة بنت الخبير" أو "دارة بنت على الخبير". مقابلة مع عوض الكريم عـ
الغنى حسن، الخرطوم، ٩ فبراير ١٩٩٥؛ شجرة عائلة يحتفظ بها عبد الحفيظ محمد عبد الـ
الخندق، مارس ١٩٩٥.

(١٥) مقابلة مع سليمان حمزة أجراها مصطفى أ. على.

(١٦) ill, op. cit., p. 76, n. 2.

(١٧) عندما وصل النجومى إلى الخندق أقام في منزل إلياس أحمد حسن، ابن سيد والد على عـ

اللطيف. (وثيقة عنوانها "مشروع تعمير الخندق". بدون تاريخ)؛ وقد قيل إن النجومي حاول ترحيل قسم كبير من سكان المدينة إلى قاعدة عسكرية في دنقلا العرضي وقد نقل سقف مسجد المدينة لهذا الغرض. مقابلة مع عبد الله يس مصطفى. الخندق، ٢ مارس ١٩٩٥.

(١٨) Kordofan 1/13/60, Letter from the Civil Secretary, 3April 1934.

(١٩) تاريخ ميلاده هو ١٨٩٦ طبقاً لحفيدته درية محمد حسين. (مقابلة معها في أم درمان، ٥ فبراير ١٩٨٦)؛ و ١٨٩٢ طبقاً لخديجة زروق. موسوعة شخصيات ثورة ١٩٢٤، الخرطوم، بدون تاريخ، ص ٣٦ وعبد الحميد إبراهيم عبد الرحمن، الزعيم على عبد اللطيف، القاهرة، ١٩٥٠، ص ٢٢، بينما افترضت حكومة السودان أن عمره ثلاثون عاماً لحظة ثورة ١٩٢٤. وهذا يعني أنه مولود في ١٨٩٤.

Saeed Moh. Ahmed el Mahdi(ed.), The White Flag League Trials, Documentation Centre, Institute of African and Asian Studies in Collaboration with the Department of Private Law, University of Khartoum, 1974, p.2.

(٢٠) Kordofan 1/13/60, Letter from the Civil Secretary,3 April 1934.

(٢١) مقابلة مع درية محمد حسين، أم درمان، ١ ديسمبر ١٩٩٥.

(٢٢) نعوم شقير(تحقيق: محمد إبراهيم أبو سليم)، تاريخ السودان، بيروت، ١٩٨١، ص ٨٦٠.

(٢٣) B. R. Mitford, "Extracts from the Diary of a Subaltern on the Nile in the Eighties and Nineties", Sudan Notes and Records, Vol. XVIII, Part II, 1935, pp. 173-174.

(٢٤) مقابلة مع عباس أحمد محمد قدح الدم، أم درمان، ١٣ فبراير ١٩٨٧. وطبقاً له فإن الجنود السودانيين الذين عادوا من مصر واستقروا في حي العباسية في أم درمان في مطلع القرن العشرين جلبوا معهم العادات والأطعمة المصرية (اسم حي "العباسية" نفسه يعود إلى حي العباسية في القاهرة حيث كانت معسكرات هؤلاء الجنود).

(٢٥) شهادة العازة محمد عبد الله (أرملة على عبد اللطيف) سجلت في جامعة الخرطوم، معهد الدراسات الأفريقية والأسيوية، مركز التوثيق، الروايات الشفوية لثوار ١٩٢٤ (سنشير لها من هنا وصاعداً بالروايات)، الخرطوم، ١٩٧٤، المجلد الثاني، ص ٤٢١.

(٢٦) J. Spencer Trimingham, Islam in the Sudan, 3rd impression, London, 1983, p.228, n. 2.

يُقال أيضاً إن ريحان عبد الله خال على (أنظر أدناه) والذى قضى بعض الوقت في مصر كعسكرى، قد اتبع الطريقة الأحمدية البدوية (مقابلة مع محمد حسين ريحان، ١٧ فبراير ١٩٨٦). وهناك احتمال آخر وهو أن على اتخذ ممارسات الأحمدية البدوية في الدويم بعد سنوات قليلة من عودة الأسرة إلى السودان (أنظر أدناه). كانت هناك جماعة من قبيلة الجعافرة في الدويم الذين انتقلوا إلى السودان من صعيد مصر، وقد تصادف أن كانت الأحمدية البدوية هى الطريقة الأكثر نفوذاً وسط هؤلاء الناس.

(٢٧) مقابلة مع محمد حسين ريحان، ١٠ فبراير ١٩٨٦.

(٢٨) مقابلة مع محمد حسين ريحان، ١٠ فبراير ١٩٨٦، ٢٧ يناير ١٩٩٥.

(٢٩) مقابلة مع محمد حسين ريحان، ١٠ فبراير ١٩٨٦. ربما يكون اسم زوجة ريحان هو بحر الوارد، لا بحر الواردى. لكننا سجلنا اسمها طبقاً لنطق سكان وسط السودان. والياء هي حرف إضافي تستخدمه بعض القبائل مثل الشايقية. والمعلومات المتعلقة باسم ريحان عبد الله الأصلى (أتاك رو) وانتمائه (دينكا ريك/ مجموعة أوان/ قرية فانليت Panlit) جاء بها شاب دينكاوى من الجنوب يسمى فرانسيس في السبعينيات، والذى زعم أنه قريب ريحان عبد الله. مقابلة مع محمد حسين ريحان، ١ ديسمبر ١٩٩٥.

(٣٠) قيل أن «الصبر» أيضاً من دينكا ريك. وقد سمع ضابط شمالي خدم فى الجنوب في ١٩٨٤ من غابريال ميثيانق Gabriel Mathiang (محافظ بحر الغزال حينها وهو من دينكا أقار في رومبيك) أن والدة على عبد اللطيف كانت من دينكا ريك من مشرع شول (مشرع الرق). ولكن هناك احتمال أنيكون الراوى (غابريال ميثيانق) قد سمع من قبل بالعلاقة الأسرية المزعومة بين ريحان عبد الله والصبر، وبالتالى، كان يتحدث عما عرفه حول أصل ريحان عبد الله، لا ما عرفه عن الصبر نفسها.

(٣١) مقابلة مع حسين ريحان، ١٠ فبراير ١٩٨٦ بالرغم من أن حكومة السودان تقول في Kordofan 1/13/60 إن «صاحب متجر في أم درمان هو ريحان حنا قد تبنى علياً»، إلا أن هذا يبدو محض التباس بسبب اسم "ريحان". ولم نستطع الحصول على أى معلومات عن هذا الـ "ريحان حنا" من أسرة على، رغم صحة أن تاجراً بهذا الاسم قد عاش فى أم درمان. (مقابلة مع عباس أحمد محمد قدح الدم، ٢٥ فبراير ١٩٩٥).

(٣٢) سميت "خلوة الشيخ خليفة صالح". مقابلة مع درية محمد حسين، ١ ديسمبر ١٩٩٥.

(٣٣) مقابلة مع محمد حسين ريحان، ١٠ فبراير ١٩٨٦. كان على يتقدم حسين بسنة واحدة فى المدرسة الحربية.

(٣٤) أنظر، على سبيل المثال، شهادة حسين إسماعيل المفتى فى الروايات، المجلد الأول، ص ١٢٠.

(٣٥) مقدمة ج.ن. ساندرسون (G.N.Sanderson) لـ

Yusuf Bedri, Peter Hogg (tr. and ed.), The Memoirs of Babikr Bedri, Vol. 2, London, 1980, p. 73, n. 213.

(٣٦) سليمان كشة، سوق الذكريات، أم درمان، ١٩٦٢، ص ٢٠٢.

(٣٧) F.O 371/10905. No. 1901, Report on Political Agitation in the Sudan, p. 5.

(٣٨) مقابلة مع د. محمد آدم أدهم (ابن أخت زين العابدين وصهره)، الخرطوم، ١٧ فبراير ١٩٨٦. كانت فاطمة والدة زين العابدين من أصل شمالي، من أسرة ذات خلفية ختمية. لكن كل اسرتها شاركت في الحملة الشهيرة ضد مصر، أيام المهدية، التى قادها عبد الرحمن النجومي. وقد أسروا بعد هزيمة قوات النجومى على يد القوات المصرية وأخذوا إلى وادى حلفا حيث قابلت عبد التام وتزوجته.

(٣٩) مقابلة مع درية محمد حسين، ٧ فبراير ١٩٨٦. هناك أيضاً قصة تذهب إلى أنه كان يحصل على المال من حراسة خيول أعضاء النادى البريطانى فى الخرطوم. أنظر، على سبيل المثال:

F.O. 371/10053, No. 7895, Disturbances in the Sudan, p.53.

ولكن أنكرت أسرة على عبد اللطيف بقوة هذه القصة التي أوردها البريطانيون أساسا.

(٤٠) مقابلة مع العازة محمد عبد الله ودرية محمد حسين، ٥ فبراير ١٩٨٦؛ مقابلة مع محمد حسين ريحان، ١٠ فبراير ١٩٨٦.

(٤١) F.O 371/10905. No. 1901, p.8, pp.12-13.

(٤٢) شهادة العازة محمد عبد الله، الروايات، المجلد الثاني، ص ٣٧٢. ويبدو أنه قضى بعض الوقت في شندى أيضاً. حسن نجيلة، ملامح من المجتمع السودانى، الجزء الثانى (الطبعة الثانية)، دار جامعة الخرطوم للنشر، ١٩٩١، ص ٣٦. لكننا لم نستطع أن نتحقق بالضبط من تاريخ إقامته.

(٤٣) شهادة العازة محمد عبد الله، الروايات، المجلد الثانى، ص ٤١٩.

(٤٤) السابق، ص ٤١٨.

(٤٥) السابق، ص ٣٧٢.

(٤٦) مقابلة مع محمد حسين ريحان، ١٠ فبراير ١٩٨٦ ويقع أحد المنزلين فى شارع كلية الصحة وفيه كانت تعقد اجتماعات جمعية اللواء الأبيض. وقد تحول المنزل لاحقاً إلى فندق صغير اسمه "فندق بورسودان". ويقع الثانى فى شارع هاشم بك.

(٤٧) مقابلة مع محمد حسين ريحان، ١٣ فبراير ١٩٨٦، ٢٧ يناير ١٩٩٥. وقد توفى عبد اللطيف حوالي عام ١٩٣٠.

(٤٨) شهادة العازة محمد عبد الله، الروايات، المجلد الثاني، ص ٣٧٩، ص ٤٠٤-٤٠٥.

(٤٩) مقابلة مع درية محمد حسين، ٧ فبراير ١٩٨٦.

(٥٠) شهادة مدثر البوشي، الروايات، المجلد الأول، ص ٨٧.

(٥١) مقابلة مع درية محمد حسين، ٥ فبراير ١٩٨٦.

(٥٢) سليمان كشة، سوق الذكريات، ص ٢٠٢. وبالنسبة لتقديم مسرحية "صلاح الدين الأيوبي" في نادى الخريجين بأم درمان في ٢٧ أكتوبر ١٩٢١. هناك وصف مؤثر فى حسن نجيلة، ملامح من المجتمع السودانى، الجزء الأول (الطبعة الثانية)، القاهرة ١٩٦٠، ص ٢٣٠.

(٥٣) مقابلة مع درية محمد حسين، ٧ فبراير ١٩٨٦. أنظر أيضاً محمد نجيب، كنت رئيساً لمصر، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٣٨- ٣٩.

(٥٤) شهادة العازة محمد عبد الله، الروايات، المجلد الثاني، ص ٣٧٤؛ محمد عبد الرحيم، الصراع المسلح على الوحدة فى السودان أو الحقيقة عن حوادث ١٩٢٤، القاهرة، د ت، ص ١١- ١٢؛ رأفت

غنيمي الشيخ، مصر والسودان في العلاقات الدولية، القاهرة، ١٩٨٣، ص ٣٧١.
(٥٥) محمد نجيب، سابق، ص ٢١- ٣٢.
(٥٦) سليمان كشة، اللواء الأبيض، الخرطوم ١٩٥٧، ص ٤؛
Sudan Monthly Intelligence Report No.335 (June 1922) (وسنشير له من هنا وصاعداً بـ (S.M.I.R).
(٥٧) S.M.I.R., No. 334 (May 1922) ؛ صحيفة "الأخبار" (المصرية)، ٦ يونيو ١٩٢٢؛ جعفر محمد علي بخيت، الإدارة البريطانية والحركة الوطنية في السودان ١٩١٩-١٩٣٩ (وسنشير له من هنا وصاعداً بـ "الإدارة")، الخرطوم، ١٩٧٢، ص ٧٧.
(٥٨) "الأخبار"، ٤، ٦ يونيو ١٩٢٢.
(٥٩) حسن نجيلة، ملامح من المجتمع السوداني، الجزء الأول، ص ٢١- ٣٢.
(٦٠) شهادة العازة محمد عبد الله، الروايات، المجلد الثاني، ص ٣٧٣- ٣٧٤.
(٦١) سليمان كشة، محاكمات أعضاء اللواء الأبيض، الخرطوم، د ت، ص٥-٧.
(٦٢) يتذكر محمد حسين ريحان أنه رأى في منزل على عبد اللطيف بعض الوثائق المطبوعة تتعلق بالتحضير لإقامة "جمعية أرامل الضباط". مقابلة مع محمد حسين ريحان، ١٢ فبراير ١٩٨٦.
(٦٣) رأفت غنيمي الشيخ، سابق، ص ٣٧١.
(٦٤) S.M.I.R., No. 335 (June 1922).
(٦٥) يقول عبد الكريم السيد إن على عبد اللطيف كان ينتمي إلى جمعية الاتحاد السوداني وقت هذه الحادثة وكان يعمل بالفعل نيابة عن هذه المنظمة، بينما يرفض ذلك سليمان كشة الذى كان عضواً قيادياً فى الجمعية (أنظر أدناه). عبد الكريم السيد، اللواء الأبيض: تاريخ ثورة ١٩٢٤ مذكرات ومشاهدات سجين، الخرطوم، ١٩٧٠، ص ٩-١٠؛ سليمان كشة، اللواء الأبيض، ص ٤-٦.
(٦٦) S.M.I.R., No. 335 (June 1922).
(٦٧) "الأخبار"، ٨ يناير ١٩٢٢.
(٦٨) اسمها المسجل رسمياً هو إحسان، لكنها اعتادت أن تنادى باسم ستنا وسط العائلة ثم أعيد تسميتها "سجون" بعد سجن على وقد سمتها سجون إما فاطمة والدة العازة أو رحمة الزوجة الثانية لعبد اللطيف والد على. مقابلة مع درية محمد حسين، ٧ فبراير١٩٨٦؛ مقابلة مع محمد حسين ريحان، ١١ مارس ١٩٩٥.
(٦٩) سليمان كشة، سوق الذكريات، ص١٣٠؛ حسن نجيلة، ملامح من المجتمع السوداني، الجزء الأول، ص ٩٨- ٩٩.
(٧٠) أنظر شهادة على ملاسى هلول في الروايات، المجلد الثاني، ص ٢٠٢- ٢١٩. وأول من أشار لأهمية هذه الرواية هو خالد الكد في أطروحته للدكتوراة:
Khalid H.A. Osman, "The Effendia and Concepts of Nationalism in the Sudan", University of Reading, 1987, p.66.
(٧١) شهادة على ملاسى هلول فى الروايات، المجلد الثاني، ص ٢٠٦- ٢٠٧.
(٧٢) السابق، ص ٢٠٧.
(٧٣) من الكتاب الذين اعتبروا عبيد حاج الأمين القائد الحقيقي للحركة على سبيل المثال، جعفر محمد علي بخيت (الإدارة، ص ٧٨) والمؤرخ المصرى محمد أنيس ("حركة اللواء الأبيض بعد خمسين عاماً في السودان ومصر"، "الأهرام"، ٢ يوليو ١٩٧٣).
(٧٤) F.O 371/10053. No. 7895, p.82.
العنوان الكامل للكتاب (والذي ذكر فى تقرير الـ F.O باسم "تاريخ الجمعيات") هو عبد الرحمن الرافعى، الجمعيات الوطنية: صحيفة من تاريخ النهضة القومية فى فرنسا وأمريكا وألمانيا وبولونيا والأناضول. القاهرة، ١٩٢٢. يعالج الكتاب، انطلاقاً من الثورة الفرنسية، دور "الجمعيات الوطنية" فى التاريخ السياسى الحديث لفرنسا وأمريكا وألمانيا وبولندا وتركيا. ويقال ايضاً إن علياً كان يتابع باهتمام بالغ تطور حركات التحرر الوطني في ايرلندا وبلدان البلقان. محجوب عمر باشرى، رواد الفكرالسوداني، الخرطوم ١٩٨١، ص ٢٠٨. بل ويلمح جعفر محمد على بخيت أن علياً كان يتلقى أدبيات شيوعية بالعربية من برلين (دورية يصدرها اتحاد للطلاب المصريين فى ألمانيا).
Jaafar Muhammad Ali Bakheit, Communist Activities in the Middle East Between 1919- 1927 with Special Reference to Egypt and the Sudan, 2nd printed, Khartoum University Press, 1975, pp. 6-7.

(٧٥) رأى محمد حسين ريحان، على سبيل المثال، مسودة خطاب موجه إلى سعد زغلول من علي عبد اللطيف واحتفظت به العازة. مقابلة مع محمد حسين ريحان، ١٢ فبراير ١٩٨٦.
(٧٦) عندما سمع الشيخ عمر دفع الله، الذى كان يعيش في أم درمان، بجمعية اللواء الأبيض ذهب إلى الخرطوم وقابل على عبد اللطيف وقرر حينها الانضمام إلى الجمعية. دار الوثائق القومية Misc. 1/18/ 211، الشيخ عمر دفع الله، تاريخ الحقائق؛ الجزء الثاني، ص ٧٥. وهناك مثال آخر، فقد ذهب الطيب بابكر المنا، الذى كان يعيش في شندى في ذلك الوقت، إلى الخرطوم وقابل علياً قبل الانضمام إلى جمعية اللواء الأبيض. شهادة الشيخ الطيب بابكر، الروايات، المجلد الثاني، ص ٢٣٦- ٢٣٧.
(٧٧) Kordofan 1/13/60, Letter from the Civil Secretary, 3 April 1934.
(٧٨) شهادة علي ملاسى هلول، الروايات، المجلد الثاني، ص ٣١١- ٣١٢.
(٧٩) صحيفة "حضارة السودان"، ٢٥ يونيو ١٩٢٤، ورد في أحمد ابراهيم دياب، ثورة ١٩٢٤: دراسات ووقائع، الخرطوم، ١٩٧٧، ص ٣٢. تذكرنا عبارة « أهينت البلاد ...» بالمثل السوداني "سجم الحلة الدليلا عبد". أنظر،
Khalid H.A. Osman, op. cit., p.137
(٨٠) يُعتقد على نطاق واسع أن كاتب هذا المقال هو سليمان كشة.
Tim Niblock, Class and Power in Sudan: The Dynamics of Sudanese Politics 1898- 1985, State University of New York Press, 1987, p.321, n.29.
(٨١) عبد الحميد إبراهيم عبد الرحمن، الزعيم علي عبد اللطيف، القاهرة، ١٩٥٠. والمؤلف ابن ضابط سوداني شارك في ثورة ١٩٢٤ ثم جاء لاحقاً إلى مصر فى منفى اختيارى. وقد ساهمت شخصيات سياسية مصرية مختلفة مثل مصطفى النحاس وعبد الرحمن الرافعى ومحمد صالح حرب بمقدمات للكتاب.
(٨٢) بالنسبة لدلالة كلمة "الزعيم" في السياسة المصرية منذ ثورة ١٩١٩، انظر، على سبيل المثال، عبد العظيم محمد رمضان، تطور الحركة الوطنية فى مصر من سنة ١٩٣٧ إلى سنة ١٩٤٨، القاهرة، ١٩٧٣، ص ٩١- ٩٤.
(٨٣) Saeed Moh. Ahmed El Mahdi (ed). ,op. cit., p. xxv؛شهادة العازة محمد عبدالله، الروايات، المجلد الثاني، ص ٣٨٤ - ٣٨٥.
(٨٤) شهادة إبراهيم سعيد عثمان، الروايات، المجلد الأول، ص ١٨١- ١٨٤.
(٨٥) يمكن أيضاً ملاحظة اتجاه لتشبيه العازة "بأم الأمة". في حقيقة أن منظمة نسائية مصرية قد أرسلت بالفعل برقية للعازة في بداية يوليو ١٩٢٤. أحمد إبراهيم دياب، سابق، ص ٤٨؛
S.M.I.R. 359 (June 1924)
(٨٦) شهادة العازة محمد عبد الله، الروايات، المجلد الثاني، ص ٣٨٧، ٤١٦.
(٨٧) السابق، ص ٣٩٤. ويبدو أنه كانت هناك حالات سمى فيها الأطفال المولودون في هذه السنة على عبد اللطيف. مثلاً سمى د. عز الدين على عامر (وهو شيوعى بارز وعضو برلمان في السنوات ١٩٨٦- ١٩٨٩) والذى ولد فى خريف ١٩٢٤ بعبد اللطيف بشكل غير رسمى وسط أسرته.
(٨٨) شهادة العازة محمد عبد الله، الروايات، المجلد الثاني، ص ٣٧٩.
(٨٩) السابق، ص ٣٨٥.
(٩٠) السابق، ص ٣٨٧- ٣٨٨.
(٩١) مقابلة مع درية محمد حسين، ٧ فبراير ١٩٨٦.
(٩٢) شهادة العازة محمد عبد الله، الروايات، المجلد الثاني، ص ٣٨٦- ٣٨٧، ٤٠٩-٤١٠، ٤١٤.
(٩٣) S.M.I.R. No. 359 (June 1924).
(٩٤) S.M.I.R. No. 360 (July 1924); F.O 141/445/556 (1937), Report dated 22 Sep. 1937.
(٩٥) Kordofan 1/13/60, Letter from the Civil Secretary, 3 April 1934.
(٩٦) السابق.
(٩٧) السابق. رغم أنه يقال عموماً إن "عبد اللطيف" والد "على" من جبال النوبة، إلا أن أسرة على ليس لديها المزيد من المعلومات عن مكان أصله بالتحديد. وبالنسبة للممتلكات التى قيل إنها كانت لعلى فى جبال النوبة، ليس مستبعداً أن يكون قد حصل على هذه الممتلكات أثناء إقامته في الجبال

في بداية خدمته العسكرية. لكن درية تتذكر بشكل مشوش أنها سمعت العازة تذكر « جبل ليما ». مقابلة مع درية محمد حسين، ١ ديسمبر ١٩٩٥.

(٩٨) Kordofan 1/13/60, Letter from the District Commissioner of the Western Jebels to the Governor of Kordofan.

(٩٩) خديجة زروق، سابق، ص ٣٦؛ محمد نجيب، سابق، ص ٤٢.

(١٠٠) مقابلة مع د. محمد آدم أدهم (١٧ فبراير ١٩٨٦) والذى قال لمؤلفة هذا الكتاب إنه سمع هذا مباشرة من محمد عبد البخيت نفسه.

(١٠١) محمد أنيس. «حركة اللواء الأبيض بعد خمسين عاماً فى السودان ومصر»(١)، "الأهرام"، ٢٩ يونيو، ١٩٧٣.

(١٠٢) مقال كتبته مها عبد الله حمد حاج الأمين فى صحيفة "الخرطوم"، ٤ مايو ١٩٩٥؛ مقابلة مع أسرة عبد الله حمد حاج الأمين، القاهرة، ٢ يوليو، ١٩٩٥.

(١٠٣) F.O. 141/445/556, Report dated 22 Sep. 1937.

(١٠٤) مقابلة مع محمد حسين ريحان، ١٠ فبراير ١٩٨٦.

(١٠٥) عبد الحميد إبراهيم عبد الرحمن، سابق، ص ٩٢.

(١٠٦) نجد تفاصيل المفاوضات بين الحكومة المصرية والبريطانية فى F.O. 141/445/556؛ وعبد الحميد إبراهيم، سابق، ص ٩٢- ٩٥.

(١٠٧) F.O. 141/445/556, Draft of a Statement dated 2 Oct.1937.

(١٠٨) مقابلة مع محمد حسين ريحان، ١٣فبراير ١٩٨٦.

(١٠٩) F.O. 141/445/556, Letter from the Governor-General of the Sudan to the British Ambassador in Cairo, 10 Dec. 1937.

وفى حسن نجيلة، ملامح من المجتمع السوداني، الجزء الثاني، ص ٢٢- ٣٦. نجد سرداً حياً لترحيل علي إلى مصر. ففي القطار قدم له الطعام بدون شوكة وسكين- وهى معاملة جرحته كثيراً. ولعل هذا أيضاً جزء من الترتيبات التى تعد لترحيل "المجانين".

(١١٠) عبد الحميد إبراهيم عبد الرحمن، سابق، ص ٩٦.

(١١١) مقابلة مع اللواء عز الدين إبراهيم عبد الرحمن (شقيق مؤلف "الزعيم عبد اللطيف")، القاهرة، ١٨ يونيو، ١٩٨٦.

(١١٢) مقابلة مع محمد حسين ريحان، ١٢ فبراير ١٩٨٦.

(١١٣) السابق.

(١١٤) صورة من رسالة موجهة من العازة محمد عبد الله إلى وزير الحربية المصرى بتاريخ ٢٠ نوفمبر ١٩٣٨؛ رد من وزارة الصحة بتاريخ ٢١ يناير والذى سلم إلى العازة عبر وزارة الحربية فى ٢٥ يناير ١٩٣٩. وهذه الوثائق تحتفظ بها درية محمد حسين.

(١١٥) شهادة العازة محمد عبد الله، الروايات، المجلد الثانى، ص ٤٠٦، ص ٤٢٠- ٤٢١.

(١١٦) مقابلة مع عز الدين إبراهيم عبد الرحمن، ١٨ يونيو ١٩٨٦. وفي حسن نجيلة، ملامح من المجتمع السوداني، الجزء الثاني، ص ٣٥ هناك أيضاً وصف لسلوك على الشاذ نوعاً ما فى القطار من الخرطوم إلى شندى، وطبقاً له فقد كان سريع الانفعال على غير العادة وزعم أنه "رجل مقدس".

(١١٧) مقابلة مع محمد حسين ريحان، ١٣ فبراير ١٩٨٦؛ عبد الحميد إبراهيم عبد الرحمن، سابق، ص ١٠٢.

(١١٨) مقابلة مع محمد حسين ريحان، ١٣ فبراير ١٩٨٦.

(١١٩) السابق.

(١٢٠) السابق.



لغة الطبقة ولغة العنصر في السياسة السودانية الحديثة: حالة علي عبداللطيف وثورة ١٩٢٤

تمهيد

I مفهوم "الأمة السودانية" عند حركة اللواء الأبيض وتقدميته

II الجدل حول عامل "الطبقة" وعامل "العنصر"

III ملاحظات إضافية: ظهور "سياسة العنصر" واحتمالات التغلب عليها

لغة الطبقة ولغة العنصر
فى السياسة السودانية الحديثة:
حالة على عبد اللطيف وثورة ١٩٢٤*

تمهيد: ثورة ١٩٢٤ وأهميتها فى السياسة السودانية اللاحقة

تميزت السياسة السودانية منذ الاستقلال فى ١٩٥٦ بظاهرتين سلبيتين. الظاهرة الأولى هى ما تسمى بـ "الطائفية" في الشمال. فقد اختيرت عائلات دينية بعينها - عندما بدأ تشكيل الأحزاب السياسية فى شمال السودان فى الأربعينيات والخمسينيات كتحالف بين مختلف مجموعات البرجوازية السودانية (أعنى الزعماء القبليين والتجار وكبار الموظفين) - اختيرت كنقاط محورية تتجمع حولها هذه المجموعات ذات الخلفيات الاجتماعية المختلفة. ومن ثم فقد ظهرت "الطائفية" التى ظلت فيها السياسة الحزبية متزاوجة على الدوام مع هذه العائلات الدينية المحددة[١]. والظاهرة الثانية هى الصراع المستمر بين مختلف أجزاء البلاد، والذى يأخذ أحياناً شكل الحرب الأهلية. وبالرغم من أن هذه الظاهرة ترتبط بمشكلة التنمية غير المتوازنة فى السودان ككل، إلا أن الصراع كثيراً ماتخذ مظهر الصراع المميت بين الشمال "العربى" "المسلم" والجنوب "الأفريقى" "غير المسلم".

إذن فقد تميزت السياسة السودانية فيما بعد الاستقلال بـ:

أ - ظاهرة "الطائفية" (غياب الممارسة السياسية الديمقراطية السليمة) فى الشمال، من ناحية، وب - ظاهرة الصراع الشمالى الجنوبى من الناحية الأخرى. وبما أن ظاهرة الطائفية ترتبط بلا شك بالنفوذ الديني (الاسلامي) لعائلات معينة، وترتبط أيضاً بمسألة شرعية سلطات زعماء القبائل ومسألة أيديولوجيا "العروبة" عند القبائل والهوية "العربية" فى الشمال ككل، فإن (أ) مشكلة "الطائفية" فى الشمال و(ب)

---

* قُدم هذا البحث أولاً إلى ندوة: "التنوع الثقافى وبناء الدولة الوطنية فى السودان" التي عقدها مركز الدراسات السودانية، أبريل ١٩٩٥، القاهرة تحت عنوان:
"The Language of Class and the Language of Race in Modern Sudanese Politics"

لقد كانت ثورة ١٩٢٤، كتحرك سياسى، إخفاقاً كاملاً، على المدى القصير. ولكن لو فحصنا طبيعة الرؤية السياسية التى ظهرت خلال هذه الثورة وجسدتها جمعية اللواء الأبيض تحت قيادة على عبد اللطيف لتيقنا أنه كانت ثمة محاولة فى بداية العشرينيات لبناء "أمة سودانية" تقوم على منطق يختلف كليةً عن منطق "الطائفية" وعن منطق انقسام شمال/جنوب. إننا ندرك أن ظاهرتى "الطائفية" والصراع "الشمالى - الجنوبى" اللذين يبدوان كمرض مزمن فى سودان اليوم، هما فى الواقع بدعتان ظهرتا حديثاً وسادتا فقط بعد هزيمة ثورة ١٩٢٤. حقاً إنهما داءان مزمنان، لكنهما ليسا غير قابلين للعلاج، فثمة إمكانية للتغلب عليهما. وبهذا المعنى فمن المهم دراسة ثورة ١٩٢٤ وسنحاول فى هذا الفصل أن نستجلى طبيعة الرؤية السياسية التى اتبعت خلال هذه الثورة والتى هى أكثر تقدمية من رؤية الأحزاب السياسية المسيطرة التى ظهرت للوجود فى الأربعينيات والخمسينيات (وسنعالج هذا الموضوع فى القسم الأول من هذا الفصل).

وفى ذات الوقت سنلحظ مسألة أخرى لو نظرنا إلي القضية من كثب، أعنى العلاقة بين عامل "الطبقة" وعامل "العنصر" فى ثورة ١٩٢٤. وبكلمات أخرى، إذا كانت جمعية اللواء الأبيض تحت قيادة على عبد اللطيف تقدمية، فهل يمكن تفسير تقدميتها هذه: بالطبقة التى انتمى لها على عبد اللطيف أم بالعامل الإثنى الذى قد يكون كامناً وراء سلوكه؟ لقد دار جدال حول هذه النقطة خلال السنوات القليلة الماضية وسنعالج هذه النقطة فى القسم الثانى.

I مفهوم "الامة السودانية" عند جمعية اللواء الأبيض وتقدميته(٢)

سنفحص فى هذا القسم طبيعة "الوطنية السودانية" التى ظهرت خلال ثورة ١٩٢٤ وتجسدت فى جمعية اللواء الأبيض.

لقد كان الشكل الرسمى للحكم فى السودان عقب الغزو البريطانى والإطاحة بالدولة المهدية فى ١٨٩٨ هو "الحكم الثنائى الانجليزى - المصرى"، أى اشتراك بريطانيا ومصر فى حكم السودان. وقد كان هذا الترتيب صحيحاً تماماً فى نظر البريطانيين طالما كانت مصر تحت السيطرة البريطانية الكاملة (احتل البريطانيون مصر منذ ١٨٨٢)، ذلك أنه كان واضحاً أن الحكم "الثنائى" هو حكم بريطانى فى الواقع. وقد تغير الوضع عقب ثورة ١٩١٩ واستقلال مصر اللاحق فى عام ١٩٢٢ (وان كان

استقلالاً اسمياً فى الواقع) إذ بدأ البريطانيون يشعرون فجأة بالقلق تجاه النظام "الثنائى" وتجاه تغلغل التطلعات الثورية من مصر الى السودان وهو التغلغل الذى جعله هذا الترتيب الثنائى ممكناً. ومن هنا بدأ البريطانيون يجادلون بأن: (١) السودان يشكل كياناً وطنياً مستقلاً (يختلف كلية عن مصر) وله حق تقرير المصير، لكن (٢) هذه الأمة السودانية يجب أن تفوض، فى الوقت الراهن، لبريطانيا حقوقها على المستوى الدولى، ذلك أن الأمة السودانية لم تبلغ بعد المرحلة التى يمكن أن تحقق فيها استقلالها الكامل. وقد عُبئت بعض القوى الاجتماعية داخل السودان لمساندة هذه الحجة، وكانت صحيفة "حضارة السودان" هى لسان حال هذه المجموعة. ومن الناحية الأخرى ظهرت مجموعة ثانية فى وجه هذا النوع من الحجج. وقد جادلت هذه المجموعة، التى أقرت أيضاً بفكرة وجود "أمة سودانية" (تختلف عن مصر) ولها حق تقرير المصير، بأن هذه الأمة السودانية يجب أن تفوض لمصر، لا لبريطانيا، حقوقها. وهكذا دار الصراع السياسى فى وادى النيل فى أوائل العشرينيات حول سؤال "أى قوة مؤهلة للتحدث باسم الشعب السودانى، بريطانيا أم مصر؟" وكما هو معروف فقد كانت الأزمة فى ١٩٢٤ هى نتيجة المواجهة بين هذين الموقفين.

ومع ذلك فهذا الصراع لايمكن تفسيره باطمئنان كصراع بين المجموعات الموالية للبريطانيين وتلك الموالية للمصريين. فنحن نعرف، على سبيل المثال، أن جمعية اللواء الأبيض، التى لعبت دوراً قيادياً فى ثورة ١٩٢٤، قد ظهرت للوجود كنتيجة لانقسام "جمعية الاتحاد السودانى"، التى سبقت اللواء الأبيض. وقد كانت جمعية الاتحاد السودانى هذه كياناً سياسياً جادل أيضاً بأن الشعب السودانى يجب أن يفوض حقوقه لمصر وليس لبريطانيا، لكن بعض أعضائها الكبار (مثل سليمان كشه) لم ينضم لجمعية اللواء الأبيض. وعندما نتمعن فى سبب الصراع بين أناس مثل سليمان كشة وقيادة جمعية اللواء الأبيض المكونة حديثاً والتى مثلها على عبد اللطيف، ندرك أن الصراع السياسى قد كان يدور حول مسألة أخرى مهمة، أى مسألة "أى نوع من القوى الاجتماعية داخل السودان مؤهلة للتحدث باسم الشعب السودانى؟"

إننا نضع المسألة على النحو التالى: دار الصراع فى السودان فى بداية العشرينيات حول مسألتين حاسمتين، الأولى هى: من المؤهل لتمثيل الشعب السودانى خارجياً (بريطانيا أم مصر؟)، والثانية: من المؤهل لتمثيل الشعب السودانى داخلياً (أعنى أى نوع من القوى الاجتماعية مؤهل للتحدث باسم الشعب السودانى؟). وفيما يتعلق بالسؤال الأول فقد عارض أناس مثل سليمان كشة بوضوح المجموعة التى تمثلها صحيفة "حضارة السودان"، حيث كان سليمان كشة موالياً للمصريين بينما كانت

الاجتماعية المؤهلة للتحدث باسم الأمة السودانية)، لم يكن ثمة فرق بين موقف مجموعة "الحضارة" وموقف سليمان كشه. فكلاهما متفقان على أن الزعماء القبليين والدينيين هم الممثلون الحقيقيون للأمة السودانية. ومن الناحية الأخرى أصرت شخصيات مثل على عبداللطيف وعبيد حاج الأمين اللذين اختلفا مع سليمان كشه وكونا لاحقاً جمعية اللواء الأبيض، أن الأمة السودانية يجب أن يمثلها، لا الزعماء القبليون أو الدينيون، وإنما القوى الاجتماعية الحديثة مثل موظفي الحكومة والضباط (وتندرج الفئتان تحت مصطلح "الأفندية"). ويجدر بنا أن نلاحظ، أن مصر تحت حكم الوفد قد اختارت، في النهاية، حين واجهت هذا الموقف، لا الزعماء القبليين والدينيين، وانما القوى الاجتماعية الحديثة التى مثلها "الأفندية" كحليف طبيعي لها في السودان. ولهذا السبب تراجع أشخاص مثل سليمان كشة، والذي كان متحمساً في البداية "لوحدة وادى النيل"، من الحركة، بينما تقدم على عبد اللطيف وعبيد حاج الأمين ليكوّنا جمعية اللواء الأبيض واندفعا في صراع صريح ضد الحكم البريطاني بالتعاون مع مصر.

وفي هذا الصدد فقد اقترحنا في بحثنا السابق (كوريتا، مفهوم الوطنية عند حركة جمعية اللواء الأبيض، انظر الفصل الأول من هذا الكتاب) أن دور على عبد اللطيف كان حاسماً في إبراز الطبيعة التقدمية للحركة، فقد كان ضابطاً في الجيش، انتمى في الوقت نفسه إلى مجموعة اجتماعية درج البريطانيون على تسميتها بـ "الزنوج المنبتّين قبلياً negroid but de-tribalized people وهم الناس الذين ترجع أصولهم إلى الجنوب أو جبال النوبة لكنهم استقروا وسط المجتمع الشمالي (كان أبوه عبداً سابقاً قيل إنه من جبال النوبة وكانت أمه أمةً سابقة ذات أصول دينكاوية). لذا فقد كان طبيعياً أن يصر أن الأمة السودانية يجب أن تمثلها قوى اجتماعية حديثة مثل "الأفندية"، طالما كان الزعماء القبليون "العرب" والقادة الدينيون "المسلمون" لايستطيعون تمثيل مناطق مثل جبال النوبة والجنوب ولا الناس الذين ينحدرون من هذه المناطق ممن يعيشون في شمال السوادن في "حالة انبتات قبلى".

وفي حالة على عبد اللطيف فقد تشابك إصراره على قيادة القوى الاجتماعية الحديثة مع إصراره على ألا يكون هناك تمييز بين السودانيين على أساس الانتماء القبلي أو العنصري. وفيما يتعلق بهذه النقطة فثمة واقعة موحية، إذ استخدم سليمان كشة في إحدى المناسبات تعبير "شعب عربي كريم" فوبخه على عبد اللطيف قائلاً إنه كان ينبغي أن يكتب "شعب سوداني كريم"، حيث لاينبغي أن يكون هناك تمييز بين العرب وغير العرب داخل السودان. وقد قيل أيضاً إن على عبد اللطيف شكّل، قبل تكوين جمعية

العرب داخل السودان. وقد قيل أيضاً إن على عبد اللطيف شكّل، قبل تكوين جمعية
اللواء الأبيض، منظمة سياسية تسمى "جمعية القبائل السودانية المتحدة"، وكان هدفها هو التعاون والوحدة بين مختلف القبائل السودانية، ومما يجدر ذكره أن كل عضو في جمعية اللواء الأبيض كان يحاول أن يعتبر نفسه "سودانياً" فقط، رافضاً أن يتبنى تعريفاً لنفسه يقوم على الانتماء القبلي (مثل جعلي أو دينكاوي).

ولعلنا نخلص إلى القول بأن الرؤية السياسية التي تجسدت في جمعية اللواء الأبيض كانت رؤية شديدة التقدم. إن ثورة ١٩٢٤يشار لها عرضاً باعتبارها "أول حركة وطنية" بالمعنى الحديث في السودان. ومن الضروري أن نلاحظ أن هذه الحركة كانت "وطنية" حقاً، ليس بمعنى أنها كانت ضد الاستعمار البريطاني وأنها هدفت إلى استقلال السودان فحسب، وانما أيضاً بمعنى أنها كانت معنية بشكل أصيل بالمحتوى الاجتماعي "للأمة السودانية". فقد دافعت جمعية اللواء الأبيض عن وحدة وادى النيل (الوحدة بين مصر والسودان)، لكنها اهتمت، قبل كل شئ، بوحدة الأمة السودانية نفسها. وأكدت أنه يجب ألا يكون هنالك تمييز بين السودانيين على أساس الانتماء العنصري أو القبلي. بل وجادلت أكثر من ذلك، بأنه ينبغي التغلب على تعريف المرء لنفسه على أساس الانتماء العنصري أو القبلي، وأن كل سوداني يجب أن يعتبر نفسه "سودانياً" فقط.

وكما ألمحنا فقد لعب الزنوج المنبتّون قبلياً دوراً أساسياً في هذه الحركة الوطنية المبكرة. فمثلوا، لكونهم زنوجاً، تطلعات غير العرب الذين ينحدرون أصلاً من الجنوب أو جبال النوبة. ومثلوا، لكونهم "منبتّين قبلياً"، في ذات الوقت، طموحات من يعيشون خارج "النظام القبلي" ويعملون في القطاع الحديث من المجتمع.

ومع ذلك فقد عبرنا في بحثنا السابق (الفصل الأول من هذا الكتاب) عن بعض التحفظات حول تقدمية حركة جمعية اللواء الأبيض. فجادلنا، على سبيل المثال، أن موقف على عبد اللطيف كان تقدمياً من زاوية النظر العنصرية، إذ كان يمثل العناصر "الزنجية". لكن تقدميته، من وجهة النظر الطبقية، هي تقدمية محدودة، إذ كان يمثل، فوق كل شئ، مصالح البرجوازية الصغيرة، "الأفندية". وسنعيد فحص هذه المسألة في القسم التالي.

II الجدل حول عامل "الطبقة" وعامل "العنصر": مسألة "الزنوج المنبتّين قبلياً"

هنالك تباين فى وجهات نظر الباحثين فيما يتعلق بالعلاقة بين عاملى الطبقة والعنصر فى ثورة ١٩٢٤، وعندما أشرنا إلى وجود صراع بين سليمان كشة وعلى عبد اللطيف وحللنا أسباب هذا الصراع على النحو أعلاه (أى إرجاعه إلى مسألة القوى الاجتماعية المؤهلة لتمثيل الشعب السودانى - الزعماء القبليون والدينيون أم القوى الإجتماعية الحديثة - وإلى مسألة هوية الأمة السودانية - "عربية" أم "سودانية") عبّر البروفسير محمد عمر بشير عن اعتقاده بأن المسألة الإثنية لم تكن ذات أهمية فى تلك المرحلة المبكرة من العشرينيات.(٣)

وجادل الدكتور خالد الكد، على خلاف ذلك، بأن المسألة الاثنية كانت قضية مركزية فى ثورة ١٩٢٤. وبينما أولينا عنايتنا، فى تفسيرنا لأسباب الصراع بين سليمان كشة وعلى عبد اللطيف، ليس فقط لخلفيتهما العنصرية وانما أيضاً لمهنتيهما (كان كشة تاجراً ثرياً بينما كان على عبد اللطيف ضابطاً فى الجيش)، انتقدنا خالد الكد قائلاً أننا مانزال نولى أهمية أكبر للعامل الاقتصادى (أى العامل الطبقى). وطبقاً للكد فالعامل الطبقى لم يكن عاملاً مركزياً فى ثورة ١٩٢٤. وقد جادل الكد أنه فيما يتعلق بالطبقة فعلى عبد اللطيف نفسه كان ينتمى للنخبة المتيسرة ولايختلف كثيراً عن سليمان كشة (خالد حسين الكد، "الأفندية ومفهوم القومية فى الثلاثين سنة التى أعقبت الفتح فى السودان ١٨٩٨-١٩٢٨").(٤)

كان الأب فيليب عباس غبوش أكثر صراحة فيما يتعلق بأهمية العامل العنصرى فى ثورة ١٩٢٤. وطبقاً لغبوش فقد كانت ثورة ١٩٢٤ فى الأساس ثورة قادتها العناصر "السوداء" (الأفريقية) فى المجتمع السودانى، خاصة من ينحدرون من جبال النوبة. وحسب غبوش فهؤلاء هم نفس الناس الذين شكلوا لاحقاً "الكتلة السوداء" فى الأربعينات ثم "الاتحاد العام لجبال النوبة" فى الستينات وطوروا التراث الثورى للسكان الأفارقة فى السودان. وثورة ١٩٢٤فى نظر غبوش هى ثورة "سوداء" فى الأساس (فيليب عباس غبوش، "نمو الوعى السياسى الأسود فى شمال السودان").(٥)

والآن كيف نعالج هذه المواقف المتباينة تجاه ثورة ١٩٢٤؟

نود أن نشير، قبل كل شئ، إلي أننا أصبحنا، عبر بحثنا فى السنوات القليلة الماضية، أكثر وعياً بالطبيعة الشعبية لثورة ١٩٢٤. وفي بحثنا السابق (كوريتا، "مفهوم الوطنية....") جادلنا بأن حركة جمعية اللواء الأبيض هى، فوق كل شئ، حركة قادتها

البرجوازية الصغيرة وفشلت فى تحويلها الى حركة شعبية. وعلينا أن نقر، مع ذلك، بأن هذا موقف تأثر إلى درجة كبيرة بالوثائق التى كتبها الإداريون البريطانيون الذين ينزعون، بداهة، إلى التقليل من درجة التأييد الشعبى لهذه الثورة المعادية للحكم البريطانى، محاولين تفسيرها بوصفها حركة قادتها حفنة مثقفين. لقد تأتّى لنا أن نلاحظ، عبر عملنا البحثى، أن ثورة ١٩٢٤ كانت لها قاعدة شعبية أوسع مما توقعنا ولم يكن الضباط والموظفون فقط هم من نشطوا فيها بل نشط فيها أناس مثل الخياطين والنجارين فى الخرطوم وأم درمان.(٦)

ثانياً (وهذه النقطة وثيقة الصلة بالنقطة الأولى) قادنا اهتمامنا بعلى عبد اللطيف إلى درس خلفيته الاجتماعية بعمق أكثر وقد أتيح لنا أن نعرف أكثر طبيعة المجموعة الاجتماعية التى انتمى لها، أعنى ماسُمى بـ "الزنوج المنبتّين قبلياً" (كوريتا، "دور «الزنوج المنبتّين قبلياً» في تاريخ السودان الحديث").(٧)

[لقد اتفق أن أصبحت مسألة أولئك الناس الذين ينحدرون من مجموعة "الرقيق السابقين" ومسألة ميراث العبودية فى السودان عموماً موضوعاً لاهتمام باحثين عديدين فى هذه الأيام (كتاب ريتشارد هيل القادم، على سبيل المثال، حول "تجارب الأورطة السودانية فى المكسيك" وأعمال ج. ماكريس حول "طقوس الطمبرا" ومحمد ابراهيم نقد، "علاقات الرق فى المجتمع السودانى"، ١٩٩٥). إن موضوع ميراث العبودية فى السودان يمثل بلا شك أحد أهم الموضوعات، لأننا نستطيع بدراستنا له، أن ندرس مختلف الموضوعات المتعلقة بتاريخ السودان الحديث مثل علاقة الشمال بالجنوب، ونمط الانتاج، وموروث الجنود الرقيق (الجهادية) وما إلى ذلك].

وقد تأتّى لنا أن نلاحظ، من خلال دراستنا للمجتمع "الزنجى المنبتّ قبلياً" فى الخرطوم وأم درمان فى بدايات القرن العشرين والذى يبدو متميزاً بدرجة من الحراك الاجتماعى، ومن ثم بدرجة ما من الحرية والتفاؤل والإبداع والذى ظهر من وسطه أناس مثل على عبد اللطيف وزين العابدين عبد التام وعبد الفضيل الماظ، تأتى لنا أن نلاحظ وجود رابط بين الأفندية (الضباط والموظفين) من ناحية وبين العناصر الأكثر شعبية (خياطين ونجارين و"أولاد الشوارع") من ناحية أخرى. لقد تصورنا فى السابق كأنما كان على عبد اللطيف حالة معزولة واستثنائية، قفز فجأة من قاع المجتمع إلى محيط النخبة المختلف كلية. لكن بحثنا كشف عن وجود روابط اجتماعية بين الأفندية من ذوى الأصول "الزنجية" المنبتّه قبلياً" وبين "دهماء" المدن.

لقد بدأنا نلاحظ، من ناحية أخرى، أن وضع الأفندية (موظفي الحكومة والضباط) لم يكن مستقراً تماماً فى الفترة الأولى من الحكم الثنائى كما قد يبدو من النظرة الأولى. ومايصدمنا عندما ننظر عبر "سجلات" الحكومة فى تلك الأيام هو كيف فصل هؤلاء الموظفون بسهولة أو أجبروا على التقاعد المبكر بدون ضمان اجتماعى كاف، بل و

بدون معاش أحياناً. ولعل هذه ظاهرة لاتنطبق على السودان وحده وإنما على أى دولة مستعمرة تحكمها قوى خارجية. فموظفو الحكومة فى هذه الدول المستعمرة كانوا مجرد مستخدمين يشكلون أدنى طبقات جهاز الدولة، وكانوا تحت تصرف المستخدمين الأجانب المتشحين بزى "الدولة" ". صحيح أنهم كانوا، على السطح، نخبة مميزة، "مثقفين" و"برجوازية صغيرة"، لكن وضعهم، فى الواقع، كان وضعاً غير مستقر ولايختلف كثيراً عن وضع الطبقة العاملة، وحينما يُفصلون، يجبرون على العيش بوسائلهم الخاصة فى واقع المجتمع الحضرى القاسى.(٨)

ولعل تقدمية "الأفندية" من ذوى الأصول "الزنجية المنبتّة قبلياً" يمكن تفسيرها انطلاقاً من هذه النقطة تحديداً. كان "الأفندية" ذوو الأصل الشمالي (العربى) و"الأفندية" ذوو الأصل "الزنجى المنبتّ قبلياً" متساوين فيما يتعلق بالرتبة والمرتب طالما كانوا فى الخدمة، وكانوا يعيشون فى وضع مستقر نسبياً. لكن عندما يُفصلون، مثلاً، فإن الوضع يختلف. إذ يستطيع الأفندية ذوو الأصل الشمالي (العربى) العيش اعتماداً على الروابط العائلية و"القبلية" فى الشمال. فهم ينتمون، قبل كل شئ، للمجتمع الشمالى ويشاركون الزعماء القبليين والدينيين الشبكات الاجتماعية. لكن أولئك الأفندية "الزنوج المنبتّين قبلياً" ليست لهم روابط قبلية يلتمسون عونها فى الشمال، فهم "زنوج" - والأسوأ من ذلك - زنوج "منبتّون قبلياً". (يجب ان نتذكر أن على عبد اللطيف نفسه لم ينتم "لقبيلة" بعينها. فأمه من أصل دينكاوى و لكن يُقال إن أباه كان من جبال النوبة). ومع ذلك عليهم أن يعيشوا فى مدن الشمال فى وضع الانبتات القبلى هذا. لذا فقد حاولوا البقاء بتنظيم أنفسهم وحتى تنظيم زملائهم الشماليين (العرب)، لا على أساس قبلى، إذ ليست لهم قبيلة، وانما على أساس أكثر شمولاً وعمومية يقوم على الشعور بالتضامن وسط مستخدمى الحكومة. وهناك دلائل تلمح إلى أن على عبد اللطيف بدأ نشاطاته العامة، ليس من التأمل المجرد أو الطموحات السياسية، وانما من اهتمامه المباشر بمشكلات الحياة اليومية لمواطنيه. وقد أشارت بعض المعلومات إلى أن علياً كان يخطط لتأسيس منظمة تعاونية على النطاق الوطنى لمساندة أرامل الضباط.(٩) وقد تميزت الوثيقة الأكثر شهرة والتى نسبت كتابتها له "مطالب الأمة السودانية" باهتمامها الشديد بمشكلات مثل الإسكان والتعليم وما إلى ذلك. إن الاهتمام الذى أبداه هذا الضابط ذو الأصل "الزنجى المنبتّ قبلياً" بقضية الوطنية ليس نتاجاً للتفكير التجريدي. فمن تجاربه وتجارب زملائه الذين أجبروا على خوض حياة أكثر اضطراباً فى ظل الإدارة الاستعمارية، أدرك أنهم لو أرادوا أن يعيشوا حياة مستقرة وصحية يجب أن يكون السودان دولة مستقلة وذات حكومة ديمقراطية.

ولعلنا نخلص إلى القول بأن تقدمية "الأفندية" ذوى الأصول "الزنجية المنبتّة قبلياً" فى

ثورة ١٩٢٤ يجب أن تُعزى، لا إلى العامل العنصرى، وإنما إلى: (أ) ارتباطهم بالعناصر الأكثر شعبية فى المدن، و(ب) حقيقة أنه وبسبب خلفيتهم الخاصة "المنبتّة قبلياً" لم يكونوا يستطيعون اللجوء إلى الوعى القبلى، فنجحوا بالتالى فى تطوير وعى يقوم على مبدأ أكثر شمولاً وعمومية. وبكلمة، فهم تقدميون، ليس بسبب حقيقة أنهم "زنوج" وإنما بسبب حقيقة أنهم "منبتّون قبلياً". وفى هذا الصدد، علينا أن نشدد على حقيقة أن على عبد اللطيف لم يسم نفسه أبداً "دينكاوياً" أو "نوباوياً"، على الأقل فى المناسبات الرسمية. لقد كان "سودانياً" وكفى. ورغم أن "الزنوج المنبتّين قبلياً" لعبوا دوراً أساسياً فى ثورة ١٩٢٤، إلا أن حركتهم لم تكن ذات نزوع عنصرى، فى هذه المرحلة.

لكننا نشهد، فى مرحلة تالية (أعنى من الأربعينيات ولاحقاً) وضعاً يبدو فيه عامل "العنصر" أكثر بروزاً. ويجب أن يفهم هذا فى سياق السياسة السودانية ككل، حيث ينبغى أن تعالج مسألة الإثنية (كما سنجادل فى القسم الختامى التالى) لا كواقع ستاتيكى، إنما، بالأحرى، كعملية سياسية مرنة ودينامية.

وفيما يتعلق بمسألة الطبقة، علينا أيضاً أن نكون يقظين حتى لانقع فى شراك الفهم الميكانيكى والكلاسيكي. وكما أصبح واضحاً الآن فإن حجتنا فيما يتعلق بالطبيعة البرجوازية الصغيرة "للأفندية"، والصراع الكامن بين مثقفى البرجوازية الصغيرة و "الجماهير" فى ثورة ١٩٢٤(كوريتا، "مفهوم الوطنية....") كانت حجة سطحية.(١٠) ولعل العلاقة بين "مثقفى البرجوازية الصغيرة" والطبقة العاملة، فى دولة مستعمرة مثل السودان، يجب أن تحلل فى ضوء مختلف. فهذه العلاقة ليست عدائية كما تخيلنا (كوريتا، "مفهوم الوطنية" ..."؛ خالد الكد، "الأفندية ومفهوم الوطنية...")، ويبدو أنه كان هنالك مجال للنضال المشترك من أجل مصالح مشتركة فى العديد من الحالات. ويجب أن نتذكر، فى هذا السياق، أن تعارض مصالح "مثقفى البرجوازية الصغيرة" ومصالح "الجماهير الجاهلة" كان موضوعاً مفضلاً كثيراً ماتلاعب به الإداريون البريطانيون فى محاولتهم لإنكار تأثير الحركة التقدمية فى السودان.(١١)

III ملاحظات إضافية: ظهور "سياسة العنصر" واحتمالات التغلب عليها

لم يكن لثورة ١٩٢٤، كما رأينا، نزوع عنصري. فعلى عبد اللطيف لم يعتبر نفسه أبداً "دينكاوياً" أو "أسود". فقد أصر على اعتبار نفسه مواطناً "سودانياً"، وحاول أن يتحدث بلغة عامة شاملة تقوم على الشعور بالتضامن الذى يجمع القوى الاجتماعية الحديثة.

وقد حاولت الإدارة البريطانية بأقصى جهدها، بعد هزيمة ثورة ١٩٢٤، تحطيم هذا الشعور بالتضامن وسط الشعب السوداني. وكما هو معروف، فقد تميزت السياسة الاستعمارية فى أواخر العشرينيات والثلاثينيات بالتركيز على انقسام "شمال/جنوب" من ناحية، وإعادة تأسيس النظام "القبلى" فى الشمال والجنوب معاً، من ناحية أخرى. وقد جرى، أثناء هذه الفترة، إعداد الأساس الاجتماعى "للطائفية"، من خلال تعضيد السلطة الدينية والقبلية. وفى مثل هذا الوضع، حيث يصبح المجتمع كله خاضعاً لإعادة التنظيم وإعادة التقسيم على أسس عنصرية وقبلية، وحيث يدمر عمداً الشعور بالتضامن القائم على الوعى الشامل لمواطنين "سودانيين"، من الطبيعى تماماً أن يجبر حتى "الزنوج المنبتّون قبلياً" على اختراع هويتهم "العنصرية" أو "القبلية" وتنظيم أنفسهم على أسس "إثنية" بهدف البقاء فى مجتمع أصبح، بمعنى ما، "يستعيد قبليته" باطراد.

وفى هذا السياق نجادل، بأن الإثنية هى، فوق كل شئ، مثل العديد من أشكال تعريف الذات، استراتيجية بقاء. وثمة واقعة طريفة وهى أنه عندما سئلت والدة على عبد اللطيف (وهي فتاة دينكاوية أمَة تسمى الصبر زين) حينما زوجت لوالد على - غالباً فى مدينة الخندق الشمالية - عن انتمائها العنصرى (جنسها)، أجابت ببساطة "خندقاوية".(١٢) لكنها، عندما أراد ابنها (على) بعد ذلك بعدة سنوات الذهاب إلى الخرطوم سعياً وراء التعليم، قررت أن تستدعي وجود أخيها الدينكاوى ذى النفوذ وشبكة قرابتها الدينكاوية.(١٣) وبالمثل نري أعضاء جمعية اللواء الأبيض، عندما سألهم المحققون البريطانيون عن "جنسهم"، يردون ببساطة أنهم "سودانيون". وعندما ضربهم البريطانيون بالسياط بقسوة جزاءً لهم على موقفهم المتحدّي هذا استسلموا وبدأوا يجيبون ذاكرين انتماءهم "القبلى"، فقط لكى ينقذوا أنفسهم من هذا التعذيب.

إن التمسك بموقف شامل "كسودانى" لم يكن أمراً سهلاً. وقد كانت الإدارة البريطانية مدركة، حتى فى وقت مبكر مثل يونيو ١٩٢٤، بالفرق الضمنى بين موقف علي عبد اللطيف وموقف الضباط "السود" الآخرين الذين أضمروا كراهيتهم العنصرية للبريطانيين و "العرب"، والذين كانوا يدبرون، خارج سيطرة قيادة جمعية اللواء الأبيض، "تمرداً منظماً بعناية" على أساس هذا الموقف العنصرى.(١٤) إذن، قد كان طبيعياً تماماً أن يختار "الزنوج المنبتّون قبلياً" تنظيم أنفسهم على أساس "إثنى" مكتشفين هويتهم "كسود" وذلك بعد هزيمة ثورة ١٩٢٤ وهزيمة البرنامج السياسى الشامل الذى دافعت عنه جمعية اللواء الأبيض وبعد عملية "إعادة بناء النظام القبلى" فى كل المجتمع السودانى.

ولعل حالة "الكتلة السوداء" هى مثال لهذا النوع من التطور. فقد بدأت هذه المنظمة، التى تأسست فى الأربعينيات، كمنظمة تعاونية تسعى لرعاية "الزنوج المنبتّين قبلياً" فى المجتمع الحضرى. كان رئيسها هو "زين العابدين عبد التام" الذى كان زميلاً لعلى عبد اللطيف فى جمعية اللواء الأبيض. ولكن على خلاف جمعية اللواء الأبيض، اعتبرت "الكتلة السوداء" نفسها منظمة تعمل لمصلحة "السود"، فكان لها، بالتالى، نزوع عنصري واضح. ومن المثير أن نلاحظ أن هذه الجمعية التى تعمل لمصلحة "السود" قد انتهت إلى تلاعب حزب الأمة بها أثناء الحملة الانتخابية للجمعية التشريعية فى ١٩٤٨.(١٥) وللمفارقة، فقد كانت هذه المنظمة "السوداء" تساند النظام "الطائفى" فى المجتمع الشمالى وتتعاون معه. وهى بدأت كرد فعل لواقع سيطرة "العرب" على السياسة الشمالية لكنها انتهت، بعيداً عن التغلب على هذا الواقع، إلى المساهمة فى إعادة انتاج نفس الأزمة التى يفترض أنها تعارضها.

وهكذا نلحظ تطوراً سلبياً فى السياسة السودانية عقب هزيمة ثورة ١٩٢٤، أصبح فيه الناس يجبرون باطراد على الكف عن التحدث بلغة شاملة وبدأوا يتحدثون، بدلاً عن ذلك، بلغة "العنصر".

لكننا مع ذلك لسنا متشائمين بالضرورة. فقد اخترنا فى هذا الفصل أن نركز على الدور الأساسي الذى لعبه "الزنوج المنبتّون قبلياً" فى ثورة ١٩٢٤. وعلينا ألا ننسى، مع ذلك، وجود أناس مثل عبيد حاج الأمين والطيب بابكر المنا، أعنى الشماليين ذوى المنحدر "العربى" الذين ناضلوا جنباً إلي جنب على عبد اللطيف بدون أى تحفظ. كما لاننسى أبناء وأحفاد "الزنوج المنبتّين قبلياً" الذين اختاروا، فى الأربعينيات، أن يتحدثوا لا بلغة "العنصر" وانما بلغة قامت على مبدأ أكثر شمولاً وشرعوا فى نوع من النشاطات السياسية جديد تماماً. إن أشخاصاً مثل عبد الوهاب زين العابدين عبدالتام (ابن زين العابدين عبد التام) وخالدة زاهر الساداتي (ابنة زاهر الساداتي وحفيدة عجب أرباب من ناحية أمها واللذين كانا ضابطين من غرب أو جنوب السودان وكانا نشطين فى ثورة ١٩٢٤)، واللذين كانا من أوائل اعضاء الحركة السودانية للتحرر الوطنى (الحزب الشيوعى السودانى)، هم مثال لذلك. لقد هُزمت ثورة ١٩٢٤. لكن جيلاً جديداً التقط نضال الشعب السودانى من أجل سودان موحد يعيش فيه كل المواطنين السودانيين على قدم المساواة بغض النظر عن أصولهم العنصرية.

الهوامش

(١) بينما يركز معظم الباحثين السودانيين في حديثهم عن دور "الطائفية" علي مسألة النفوذ الذي تمارسه بعض العائلات ذات المكانة الدينية، نحاول أن ننظر إلي "الطائفية" كظاهرة اجتماعية سياسية أوسع من ذلك، أي كمسألة تحالف بين القوي الاجتماعية المختلفة محوره العائلات الدينية. وبالتالي فمصطلح "الطائفية" يشمل ضمناً، حسب استخدامنا، ذلك الجانب من الظاهرة الذي كثيراً ما يوصف كـ "تحالف طائفي – قبلي".

(٢) حجتنا هنا هي أساساً بمثابة ملخص للفصل الأول من هذا الكتاب. وقمنا باستعادتها هنا لتسهيل المناقشة.

(٣) تعليقه علي بحثنا "مفهوم الوطنية..." في "مؤتمر الحركة الوطنية في السودان"، الخرطوم، يناير ١٩٨٦.

(٤) مجلة الدراسات السودانية، دار جامعة الخرطوم، أبريل ١٩٩٢، ص ٥٧، وهذا المقال يلخص النصف الأول من اطروحة الكاتب للدكتوراة،

Khalid H. A. Osman, "The Effendia and Cocepts of Nationalism in the Sudan", University of Reading, 1987

(٥) Philip Abbas, "Growth of Black Political Consciousness in Northern Sudan", Africa Today, 20, No. 3, Summer 1973, p. 31.

(٦) نجد لمحة عن الجوانب الشعبية لثورة ١٩٢٤ في السرد الحي، على سبيل المثال، في جامعة الخرطوم، معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، مركز التوثيق، الروايات الشفوية لثوار ١٩٢٤، الخرطوم، ١٩٧٤.

(٧) أنظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(٨) بالطبع يبدو أنه كانت هنالك تقلبات في وضع الأفندية السودانيين أثناء الحكم الثنائي. لذا فمن المحتمل، على سبيل المثال، أن يكون وضع الأفندية قد أصبح في نهاية الثلاثينيات أكثر أستقراراً مما كان عليه في أول عهد الحكم الثنائي. وعلى كل حال علينا أن ندرس ظروف اى مجموعة اجتماعية بشكل ملموس، بدون أن نتأثر بالقولبة stereotype أو نسقط في التبسيط.

(٩) مقابلة مع محمد حسين ريحان (نجل ابن خال على عبد اللطيف والذى تزوج ابنته لاحقا)، ١٢ فبراير ١٩٨٦، أم درمان.

(١٠) لقد تأثرت حجتنا، بعض الشئ، بجعفر محمد على بخيت،

Jaafar Muhammad Ali Bakheit, Communist Activities in the Middle East Between 1919-1927 with Special Reference to Egypt and Sudan, University of Khartoum Press, 1968.

والذى ركز فيه الكاتب على دور على أحمد صالح في تنظيم "الحركة العمالية" في ١٩٢٤. ولكن قد اكتشفنا لاحقاً أن معظم ما يُقال عن على أحمد صالح (بواسطة المخابرات أو ماقاله علي أحمد صالح نفسه) مشوش وذو طبيعة مضللة ويجب أن يُعالج بحذر.

(١١) أنظر على سبيل المثال، خطاب روبرتسون إلى ألين والمؤرخ بـ ١٥ يوليو ١٩٥١ في:

FO 371/90125, Trial of Members of the Sudan Peace Committee for Communist Activities, etc.

والذى ركز فيه الكاتب جاهداً على التعارض بين "نوعين من الشيوعية في السودان" أى "النوع النظرى والايديولوجي" والذى يتبعه المثقفون من ناحية، والنوع "الجاهل القائم على عقدة النقص" والذى تبعه "قادة النقابات العمالية محدودى التعليم"، من الناحية الأخرى.

(١٢) مقابلة مع سليمان عبدالله حمزة أجراها مصطفى أ. على في سبتمبر ١٩٨٧ (وتسجيل هذه المقابلة محفوظ في جامعة بيرجن).

(١٣) أنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(١٤) Sudan Monthly Intelligence Report, NO.359, June 1924, "Appendix: The League of the White Flag"p. 8.

(١٥) أنظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

ببليوغرافيا

المراجع العربية :

- ابراهيم فوزى، كتاب السودان بين يدى غردون وكتشنر، القاهرة، ١٩٠١
- احمد أبراهيم دياب، ثورة ١٩٢٤ : دراسات ووقائع، الخرطوم، ١٩٧٧
- بابكر بدرى، تاريخ حياتي، أم درمان، ١٩٥٩
- جامعة الخرطوم، معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، مركز التوثيق، الروويات الشفوية لثوار ١٩٢٤. الخرطوم، ١٩٧٤
- جعفر محمد علي بخيت، الإدارة البريطانية والحركة الوطنية في السودان ١٩١٩-١٩٣٩، بيروت، ١٩٧٢
- حسن نجيلة، ملامح من المجتمع السوداني، الجزء الأول (الطبعة الثانية)، القاهرة، ١٩٦٠
- ——— ملامح من المجتمع السوداني، الجزء الثاني (الطبعة الثانية)، الخرطوم، ١٩٩١
- حمدنا الله مصطفى حسن، الإدارة المصرية في السودان ١٨٢١-١٨٤٨ : دراسة في الإدارة العسكرية، القاهرة، د. ت.
- خالد حسين الكد، "الأفندية ومفهوم القومية في الثلاثين سنة التى أعقبت الفتح في السودان ١٨٩٨-١٩٢٨"، مجلة الدراسات السودانية، جامعة الخرطوم، ابريل ١٩٩٢
- خديجة زروق، موسوعة شخصيات ثورة ١٩٢٤، الخرطوم، د. ت.
- رأفت غنيمى الشيخ، مصر والسودان في العلاقات الدولية، القاهرة، ١٩٨٢
- سليمان كشة، سوق الذكريات، أم درمان، ١٩٦٣
- سليمان كشة، اللواء الأبيض، الخرطوم، ١٩٥٧
- سليمان كشة، محاكمات اللواء الأبيض، الخرطوم، د. ت.
- سليمان كشة، وثبة السودان الأولى : أسرار ووثائق تاريخية، الخرطوم، د. ت.
- شوقى عطا الله الجمال، تاريخ سودان وادى النيل، الجزء الثاني، القاهرة، ١٩٨٠
- عبد الحميد ابراهيم عبد الرحمن، الزعيم على عبد اللطيف، القاهرة، ١٩٥٠
- عبد الرحمن الرافعي، الجمعيات الوطنية – صحيفة من تاريخ النهضة القومية في فرنسا وأمريكا والمانيا وبولونيا والأناضول، القاهرة، ١٩٢٢
- عبد العظيم محمد رمضان، تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة ١٩٣٧ إلى سنة ١٩٤٨، القاهرة، ١٩٧٣
- عبد الكريم السيد، اللواء الأبيض : تاريخ ثورة ١٩٢٤- مذكرات ومشاهدات سجين، الخرطوم، ١٩٧٠
- مبارك بابكر الريح، ثورة ١٩٢٤ السودانية، الخرطوم، ١٩٥٧
- محجوب عمر باشرى، روّاد الفكر السوداني، الخرطوم، ١٩٨١
- محمد ابراهيم نقد، علاقات الرقّ في المجتمع السوداني، ١٩٩٥
- محمد أبو القاسم حاج حمد، السودان : المأزق التاريخي وآفاق المستقبل، بيروت، ١٩٨٠
- محمد احمد انيس، "ثورة ١٩١٩ وحزب العمال البريطاني"، "الهلال"، اكتوبر ١٩٦٤
- محمد احمد انيس، دراسات في وثائق ثورة ١٩١٩، الجزء الأول، القاهرة، ١٩٦٣
- محمد أنيس، "حركة اللواء الأبيض بعد خمسين عاماً في السودان ومصر"، "الأهرام"، ٢٩ يونيو -٧ يوليو ١٩٧٣
- محمد سعيد القدال، تاريخ السودان الحديث ١٨٢٠-١٩٥٥، بيروت، ١٩٩٣
- محمد عبد الرحيم، الصراع المسلح على الوحدة في السودان أو الحقيقة عن حوادث ١٩٢٤، القاهرة، د. ت.
- محمد عبدالرحيم، النداء في دفع الإفتراء، القاهرة، ١٩٥٢
- محمد نجيب، كنت رئيساً لمصر، القاهرة، ١٩٨٤
- مكى شبيكة، السودان عبر القرون، بيروت، ١٩٦٥
- نعوم شقير (تحقيق : محمد ابراهيم أبو سليم)، تاريخ السودان، بيروت، ١٩٨١

المراجع الأجنبية

Abbas, Philip,"Growth of Black Political Consciousness in Northern Sudan", *Africa Today*, 20, No.3, Summer 1973.

Bakheit, Jaafar Muhammad Ali, *Communist Activities in the Middle East Between 1919-1927 with Special Reference to Egypt and the Sudan,* 2nd. printed, Khartoum University Press,1975.

Beshir, Mohamed Omer, *Revolution and Nationalism in the Sudan*, London, 1974.

Bedri, Yusuf and Hogg, Peter (tr. and ed.), *The Memoirs of Babikr Bedri, Volume2*, London, 1980.

Bjørkelo, Anders, *Prelude to the Mahdiyya: Peasants and Traders in the Shendi Region, 1821- 1885*, Cambridge University Press, 1989.

Casati, Gaetano, *Ten Years in Equatoria and the Return with Emin Pasha*, London, 1891.

Daly , M.W. , *Empire on the Nile: The Anglo-Egyptian Sudan, 1898-1934*, Cambridge University Press, 1986.

Douin, G., *Histoire du règne du Khédive Ismail, tome III L' empire africain, 1re partie (1863- 1869)*, Roma, n. d.

Hill, Richard, *A Biographical Dictionary of the Sudan*, London, 1967.

Hill, Richard, *Egypt in the Sudan 1820-1881*, London, 1959.

Holt, P.M. *The Mahdist State in the Sudan 1881-1898: A Study of Its Origins, Development and Overthrow*, 2nd ed., Nairobi, Oxford University Press, 1977.

Lepsius, Richard, *Letters from Egypt, Ethiopia, and Peninsula of Sinai*, London, 1853.

El- Mahdi, Saeed Moh. Ahmed (ed.), *The White Flag League Trials*, Documentation Centre, Institute of African and Asian Studies in Collaboration with the Department of Private Law, University of Khartoum, Khartoum, 1974.

Mitford, B. R., "Extracts from the Diary of a Subaltern on the Nile in the Eighties and Nineties", *Sudan Notes and Records*, Vol. XVIII, part II, 1935.

Muddathir Abd Al- Rahim, *Imperialism and Nationalism in the Sudan: A Study in Constitutional and Political Development, 1899-1956*, London, 1969.

Nasr, Ahmed Abdel Rahim, "British Policy Towards Islam in the Nuba Mountains," *Sudan Notes and Records*, Vol. 52, 1971.

Niblock, Tim, *Class and Power in the Sudan : The Dynamics of Sudanese Politics, 1898-1985*, London, 1987.

Ohrwalder, Josef, *Ten Years' Captivity in the Mahdi's Camp*, 4th ed., London, 1892.

Osman, Khalid H. A., "The Effendia and Concepts of Nationalism in the Sudan", Ph. D. thesis, University of Reading, 1987.

Rathbone, H. P., "The Sudan Scandal", *The Labour Monthly*, Aug. 1924.

Al- Safi, Mahasin Abdelgadir Hag (ed.), *The Nationalist Movement in the Sudan*, Sudan Library Series (15), Institute of African and Asian Studies, University of Khartoum, 1989.

Sanderson, G.N., *England, Europe, and the Upper Nile 1882-1899: A Study in the Partition of Africa* , Edinburgh University Press, 1965.

Santi, Paul and Hill, Richard (tr. and ed.), *The Europeans in the Sudan 1834-1878* , Oxford, 1980.

Slatin, Rudolf Karl von, *Fire and Sword in the Sudan, 1879-1895*, London, 1896.

Smith, Iain R., *The Emin Pasha Relief Expedition 1886-1890*, London, 1972.

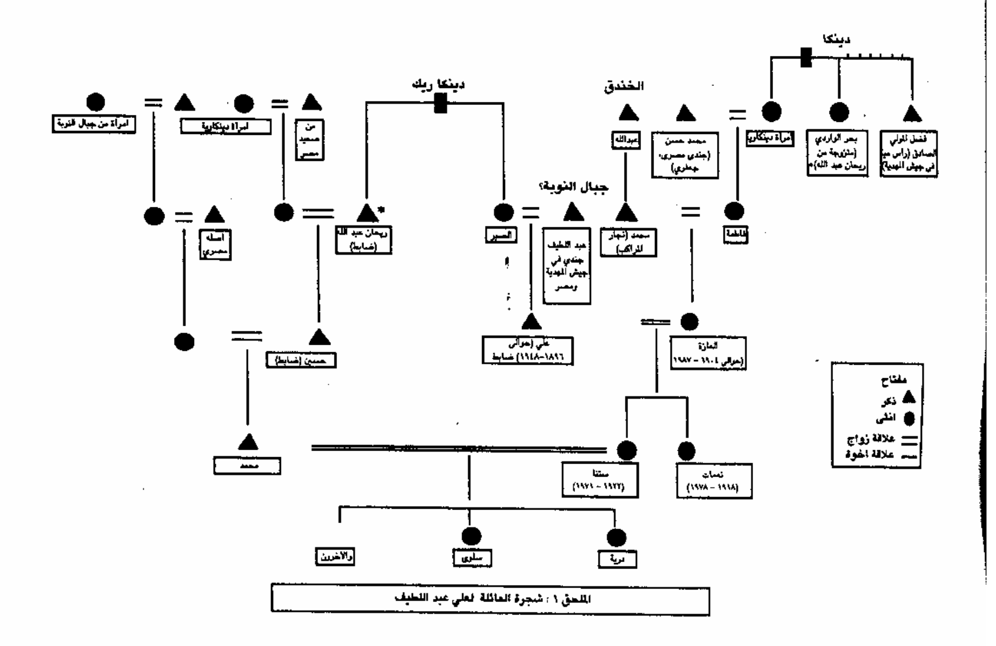
Soghayroun, Ibrahim El- Zein, *The Sudanese Muslim Factor in Uganda*, Khartoum, 1981.

Trimingham, J. Spencer, *Islam in the Sudan*, 3rd impression, London, 1983.

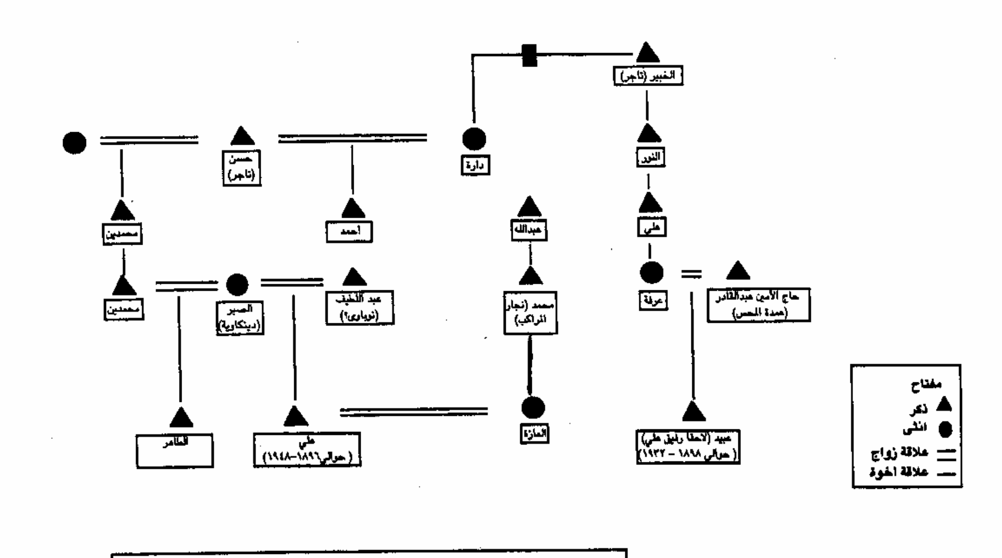


شجرة العائلة

صورة مختلفة



الملحق ١ : شجرة العائلة لعلي عبد اللطيف



الملحق ٢ : عائلة ومعارف علي عبد اللطيف مع إشارة خاصة إلي الخندق



على عبداللطيف فى أيامه فى المدرسة الحربية (الأيمن فى الصف الخلفى)



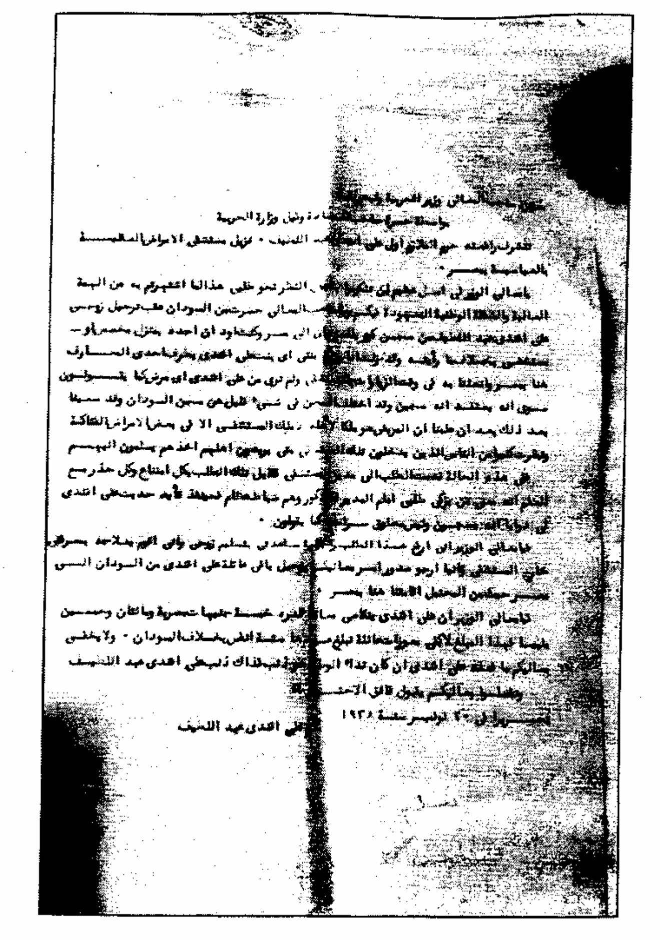
على عبداللطيف أثناء خدمته العسكرية في تلودى (جبال النوبة)



وثيقة ترقية على عبداللطيف (من ملازم ثانى إلي ملازم أول)



صورة مشهورة لمؤسسي «اللواء الأبيض»
من اليمين: حسن شريف، علي عبد اللطيف، صالح عبدالقادر، عبيد حاج الأمين



[illegible] المعالي وزير الحربية [illegible]
بواسطة [illegible] وكيل وزارة الحربية

تتشرف راقمته [illegible] على [illegible] اللطيف ، نزيل مستشفى الامراض العقلية بالعباسية بمصر .

ياصاحب المعالي [illegible] النظر [illegible] هذا [illegible] من الجهة المالية [illegible] الوطنية [illegible] المعالي [illegible] سجن السودان عقب ترحيل زوجي علي افندي عبد اللطيف [illegible] الى مصر [illegible] [illegible] السودان [illegible] بعد ذلك [illegible] المستشفى [illegible] الامراض [illegible] [illegible]

[illegible] ياصاحب المعالي [illegible] [illegible] على افندي من السودان [illegible] [illegible] بمصر .

ياصاحب المعالي [illegible] علي افندي [illegible] السودان . ولا يخفى [illegible] على افندي [illegible] علي افندي عبد اللطيف

وتفضلوا [illegible] فائق الاحترام

[illegible] في ٢٠ نوفمبر سنة ١٩٣٨

[illegible] علي افندي عبد اللطيف

رسالة من العازة (زوجة على عبداللطيف) الى وزير الحربية المصرية